

TEOLOGIA

REVISTA

DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA

DE LA P. UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Tom VII / 1969

SE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

TEOLOGÍA

TOMO VII

MAYO-DICIEMBRE 1969

Nº 15-16

SUMARIO

| | |
|---|-----|
| Presentación | 157 |
| GRUPO DE OBISPOS Y EXPERTOS DEL C.E.L.A.M., Asamblea extraordinaria del Sínodo de Obispos, octubre 1969 | 159 |
| EDUARDO F. PIRONIO, <i>Reflexión teológica sobre la realidad actual en Argentina</i> | 170 |
| JORGE MEJIA, <i>Valor de los documentos de Medellín</i> | 182 |
| EDUARDO BRIANCESCO, <i>Medellín: un caso de teología y pastoral</i> | 189 |
| JOSE MIGUEZ BONINO, <i>Medellín y el Ecumenismo</i> | 228 |
| FRANCISCO M. SUAREZ Y MARTA MO RIGOU, <i>Rol sacerdotal y cambio social</i> | 233 |
| RAFAEL BRAUN, <i>Humanae Vitae, el magisterio episcopal y la conciencia</i> | 242 |
| OSCAR AMADO, <i>La Escuela de Teología de la Universidad Católica de Mar del Plata</i> | 248 |
| NOTAS BIBLIOGRAFICAS | 253 |
| LIBROS RECIBIDOS | 298 |
| CRONICA DE LA FACULTAD | 302 |
| INDICE DEL TOMO VII (1969) | 304 |

Presentación

Los problemas del mundo y de la Iglesia nos sacuden a todos por igual. Evidentemente está naciendo una nueva manera de ver la realidad. En el ámbito eclesial el Concilio Vaticano II está penetrando lenta pero realmente en la conciencia de todos los cristianos. La colegialidad episcopal no es ya una simple declaración sino que día a día se va poniendo en práctica en diferentes asambleas, reuniones, sínodos o conferencias. Al salir nuestro número se habrá concluido el Segundo Sínodo episcopal, convocado por S.S. Pablo VI. En mayo de este año la Conferencia Episcopal Argentina estudió cómo aplicar a nuestro país las conclusiones de Medellín del año pasado. El año pasado allí los Obispos latinoamericanos estudiaron y dieron directivas pastorales para enfrentar como Iglesia los problemas de nuestro continente.

En el ámbito del mundo latinoamericano también es claro que se está tomando aceleradamente conciencia del subdesarrollo que padecen nuestros países. Revoluciones armadas, secuestros aéreos o de personas, asaltos a bancos en busca de fondos para financiar guerrillas urbanas o rurales: todo esto es sólo manifestación de lo profunda que es la crisis del hombre, de sus valores, de sus ideales en nuestros países.

¿Cómo anunciar el mensaje? ¿Cómo decir a los hombres que el Reino de Dios está cerca? ¿Cómo reformar lo reformable de la Iglesia, del ministerio apostólico, del sacerdocio para que cumplamos mejor la tarea que Cristo nos dejó?

Todo esto está presente en nuestro número. No como respuestas, que no las tenemos para cada caso. Sino como preocupaciones que nos empujan a pensar, a ordenar nuestras ideas de un modo original, adaptado.

Publicamos en primer lugar las conclusiones de un grupo de Obispos y expertos del CELAM reunidos en Bogotá del 27 al 31 de mayo pasado, en orden al II Sínodo de los Obispos. Proponer no es imponer. Las soluciones propuestas se presentan en el Sínodo, para que colegialmente se vea lo más conveniente para la Iglesia.

Monseñor PIRONIO en las reuniones de los Obispos Argentinos en San Miguel hizo la reflexión que presentamos sobre la realidad actual de nuestro país. Siempre descansa leer lo que está escrito a la luz de la fe.

Cuando pensamos dedicar un número entero a las conclusiones de Medellín quisimos en un primer momento hacer una reinterpretación de Medellín para nuestro país, siguiendo el método de análisis de la realidad, juicio y orientaciones pastorales. Diversas dificultades nos impidieron hacerlo. Los artículos que ahora presentamos sobre Medellín no tienen por ello excesiva unidad entre sí. Son diversos puntos de vista, algunos más objetivos, otros más comprometidos, unos más favorables, otros menos favorables a las conclusiones de los obispos del año pasado. El ideal quizás hubiera sido otro. Pero no siendo ninguna Facultad del mundo monolítica en sus apreciaciones sobre la realidad concreta, tampoco la nuestra lo es. Lo cual es una formidable riqueza, aunque a veces nos cueste y nos duela.

El artículo de R. Braun es conclusión del comenzado en el número anterior. La relación de O. Amado nos informa cómo la teología se desarrolla también en diócesis nuevas de nuestro interior.

Finalmente la crónica de la Facultad, las notas bibliográficas y el elenco de libros recibidos cierran este número doble, y nuestra tarea por este año.

J. F. R.

Asamblea Extraordinaria del Sínodo de Obispos - Octubre, 1969

Observaciones de un grupo de Obispos y Expertos del C. E. L. A. M. reunidos en Bogotá, del 27 al 31 de Mayo

INTRODUCCION

1) El fin propuesto por el Santo Padre a la Asamblea extraordinaria del Sínodo de Obispos, ha quedado claramente expresado en la correspondiente carta de Convocación: "examinar las formas adecuadas y asegurar una mejor cooperación y contactos más provechosos entre cada una de las Conferencias Episcopales y la Santa Sede y entre ellas mismas".¹

"Como se ve, el tema se refiere a la mejor actuación y a la aplicación práctica, para el bien de la Iglesia universal, de la Colegialidad del Episcopado, es decir, de la participación de todos los Obispos en la responsabilidad de toda la Iglesia"². Se trata de buscar modos concretos de articulación entre la autoridad del Primado y la de los Obispos; de buscar también modos prácticos de colaboración entre las diversas Conferencias Episcopales.

2) El tema propuesto ofrece diversas dimensiones.

Una es la dimensión horizontal, constituida por la *relación de los diversos Episcopados entre sí*. América Latina puede contribuir con una experiencia de más de diez años a la búsqueda y mejoramiento de tales relaciones.

¹ PABLO VI, "Alocución" del 23-XII-1968, en que convoca a una Asamblea Extraordinaria del Sínodo de Obispos, Oss. Rom.

² Mons. RUBIN: Conferencia de prensa, 11 de enero de 1969, Oss. Rom. Añade Mons. RUBIN: "El Sumo Pontífice, animado por el espíritu del Concilio Vaticano II y con la fraterna confianza y caridad que lo une con los Obispos, desea de todo corazón que la unidad del colegio episcopal con él, en la solicitud pastoral por el bien de la Iglesia de Cristo, se haga cada vez más estrecha. Y teniendo en cuenta que las Conferencias Episcopales, han dado ya, particularmente en nuestros días, pruebas de un fecundo apostolado, es oportuno, para conseguir ulteriores resultados del Concilio y promover mejor la misión de la Iglesia, que se discuta en la próxima Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, acerca de la más estrecha unión entre las Conferencias Episcopales y la Sede Apostólica y entre las mismas Conferencias Episcopales, para favorecer siempre más estas relaciones recíprocas. De este modo, en unión con el Clero y los Laicos, se podrán llevar a cabo con más fruto las tareas que les ha confiado el Concilio Vaticano II. Este tema podría ser tratado en el Sínodo en el aspecto de la funcionalidad y, sobre todo, en el aspecto de la responsabilidad referente a la unidad que exige la misma cooperación, para alcanzar el fin correspondiente al Sínodo de los Obispos".

Otra es la dimensión vertical, *entre el Sumo Pontífice y las Conferencias Episcopales*, con su doble perspectiva; una, que va del centro hacia la periferia, la otra, de la periferia al centro. El reconocimiento de ambas reviste hoy una importancia capital.

Hay, finalmente, una dimensión no explícitamente mencionada en el enunciado del tema para cuya discusión ha sido convocada la Asamblea del Sínodo, pero que preocupa de un modo peculiar a muchos Obispos del Continente Latinoamericano; la *relación entre el Episcopado* (desde el Obispo particular hasta el Sumo Pontífice) *con el resto del Pueblo de Dios, presbíteros y laicos*. Una lejana sugerencia de este tema aparece en las palabras de Monseñor Rubin, quien, después de enunciar el objeto de la reunión del Sínodo, añade: "De este modo, en unión con el Clero y los laicos, se podrán llevar a cabo con más fruto las tareas que les ha confiado el Concilio Vaticano II".³ Destacamos la importancia de esta "unión de los Obispos con el clero y los laicos".

En efecto: el ejercicio de la autoridad papal ha encontrado dificultades en los últimos tiempos. Pero no es la única autoridad en la Iglesia que las ha encontrado y que las encuentra de una manera permanente: los Obispos particulares, en sus respectivas Diócesis, y las Conferencias Episcopales, en sus naciones, tropiezan con dificultades semejantes con respecto a todo el resto del Pueblo de Dios. Dos puntos han de ser destacados aquí: la llamada "crisis" del clero, que no se manifiesta solamente en forma individual, sino grupal; y la situación del laicado, especialmente de los llamados "grupos" de laicos, comprometidos en la búsqueda de un nuevo orden social, que los lleva, con mucha frecuencia, a actitudes "contestatarias". (Contestadoras).

3) La próxima reunión del Sínodo de Obispos presenta la ocasión para un examen sincero de estas situaciones que comprobamos diariamente. Ocasión para un examen que, por no ser meramente individual, sino realizado en el ámbito de la responsabilidad colectiva, propia de la colegialidad episcopal, puede resultar más fructuosa. El mismo Papa ha tomado la iniciativa en orden a dicho examen.

Se trata, pues, de ver, a la doble luz de esta realidad por todos padecida y de la tradición católica formulada por el Concilio Vaticano II, como todos los responsables de la autoridad eclesial, pueden ayudarse mutuamente en el ejercicio de su ministerio, que es servicio del Pueblo de Dios.⁴ No se trata de poner en cuestión ni la autoridad eclesial, en general, ni la autoridad concreta del Primado o del Episcopado. Se trata, como dijimos, de buscar modos apropiados de articulación de esa autoridad colegial y de

³ Mons. RUBIN, Conferencia de prensa, 11 de enero de 1969, Oss. Rom.

⁴ Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen Gentium, n. 24; 27; 32.

unión de esa autoridad con todo el Pueblo de Dios, quien también tiene una responsabilidad activa en la misión de la Iglesia ⁵.

Dicha búsqueda impone, evidentemente, una revisión, incluso profunda, de las instituciones que hoy concretan la autoridad y de los modos concretos, temporales, como dicha autoridad se ejerce. La misma institución del Sínodo Episcopal, y su segunda convocación, son prueba de que el mismo Sumo Pontífice quiere afrontar la cuestión con decisión y de que espera una manifestación sincera y clara de la opinión de las Conferencias Episcopales.

De acuerdo con las diversas dimensiones que ofrece el tema propuesto a discusión del Sínodo, las proposiciones que aquí hacemos están divididas en tres partes: primera, Episcopado y Pueblo de Dios; segunda, relaciones de las Conferencias Episcopales entre sí; tercera, relaciones entre el Sumo Pontífice y las Conferencias Episcopales.

I — EPISCOPADO Y PUEBLO DE DIOS.

El Episcopado, colegialmente estructurado, está ordenado al Pueblo de Dios. Por consiguiente una reflexión sobre este tema ha de inscribirse, en un último término, en una teología del Pueblo de Dios.

1) El Episcopado, según la constitución dogmática "Lumen Gentium" está al servicio del Pueblo de Dios. Esto crea entre todos aquellos que participan del carisma episcopal, incluido el Papa, "Catholicae Eccl. episcopus", una relación de solidaridad con su pueblo. Por consiguiente el obispo está llamado a interpretar, asumir y expresar la situación del pueblo. Su carácter de representante de Cristo en el seno de la Iglesia incluye, como un elemento imprescindible, esta comunicación abierta con los problemas, las tendencias, los dones y carismas que aparecen o se manifiestan en los hombres y mujeres a su cargo.

Por una parte, no puede ejercer de manera útil su misión de conductor, evangelizador y presidente del culto sin incorporar, discerniendo y dándole una expresión adecuada, la concreta y múltiple realidad de su comunidad de la cual el mismo participa. Por otra parte, es el primer responsable de la unidad. Ahora bien, la unidad se edifica a partir de la diversidad real de carismas, actitudes pastorales y opciones temporales. Suprimir unas en beneficio de otra, o ignorar las diferencias so pretexto de uniformidad, es confundir la unidad con la nivelación. Es también privar de

⁵ Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen Gentium, n. 30.

una auténtica riqueza al resto de su pueblo, y, por intermedio de la expresión que él mismo, como obispo, le debiera dar, privar de un aporte al resto de la comunidad cristiana.

El obispo en su propia Diócesis, cada obispo en el seno de su Conferencia Episcopal, las Conferencias Episcopales en las Asambleas regionales e internacionales, el Colegio Episcopal y el Papa respecto de la iglesia universal, son igualmente responsables de este discernimiento, asunción y expresión de las riquezas y diversidades del Pueblo de Dios. Sólo así se construye la unidad en la multiplicidad, mediante la libertad y la caridad. Y esto vale, aún cuando a menudo tales riquezas y aportes aparezcan envueltos y disimulados por la exageraciones, la tensión, incluso violenta, y la crisis.

2) En el presente momento de nuestra vida eclesial en América Latina, cobra mayor actualidad esta dimensión de la función episcopal.

Los pueblos de América Latina viven en una situación de miseria e injusticia que condiciona el ejercicio de la función episcopal, la existencia sacerdotal, religiosa y laical y de manera muy especial, su integración en las actuales estructuras eclesiales.

La Iglesia de América Latina aparece carente de un personal pastoral suficiente, de una reflexión teológico-pastoral propia y de una adecuada distribución de recursos económicos que la mantienen en un estado de dependencia que no debe prolongarse. Estamos ante una iglesia que, al no sustentarse así misma, no puede hacer frente auténticamente a sus problemas ni encarnarse realmente en las formas culturales e históricas propias del Continente.

El Obispo, ante la gravedad, complejidad y novedad de la situación, recibe solicitudes muy diversas, que parecen desbordar la manera tradicional de concebir la misión episcopal.

La situación sacerdotal, en segundo término, revela una serie de explosiones violentas que configuran una crisis. Esta no se limita a poner en cuestión la ley actual del celibato, sino que se extiende a un replanteo, a menudo oscuro e implícito, sobre el sentido del mismo ministerio, en sí y en su realidad concreta. El obispo es puesto en cuestión por casi todas estas situaciones críticas. Lo cual constituye para él un llamado a ejercer activamente la función de interpretar y asumir al presbiterio, porción de su pueblo con la cual está indisolublemente ligado por el sacramento del común sacerdocio.

Otra categoría del Pueblo de Dios, constituida por los *religiosos* y *religiosas*, pide también atención en América Latina. En lo que a estos atañe, se torna cada vez más clara la necesidad de que

su responsabilidad apostólica sea precisada y de que ellos sean más intensamente integrados en la conducción pastoral de las Iglesias. Es preciso articular mejor su pertenencia y cooperación a la vida total de la Diócesis. El obispo encuentra aquí un límite de su función de artífice de la unidad en el privilegio de la excensión.

“Los demás *fieles*, finalmente, no separados sino en estrecha comunión con las anteriores categorías, presentan al obispo toda una gama de diferencias, humanas y carismáticas, que requieren ser incorporadas y tener su expresión en la unidad de la Diócesis. Ciertos grupos, al no encontrar un lugar en la estructura demasiado rígida de la unidad diocesana existente, tienden a constituirse en comunidades independientes, llevados por una fuerza centrífuga, de la cual no es fácil abstraerse. En particular los intelectuales y los jóvenes no ven que su mensaje u opción temporal encuentre eco en la conducción episcopal. Hay quienes se sienten dejados de lado o positivamente excluidos, porque el obispo no consigue integrar en el ejercicio de su función las diferencias legítimas que se originan en la diversa refracción que la revelación y el compromiso evangélico tienen sobre personas y grupos.

3) *De aquí se desprenden ciertas consecuencias prácticas:*

a) Respecto de las legítimas diferencias del Pueblo de Dios y su representación a nivel de las Diócesis, de las Conferencias Episcopales, del aporte que estas están llamadas a prestar en la celebración del Sínodo Episcopal.

b) Una cierta participación de todo el Pueblo de Dios en las reuniones que concretan la colegialidad episcopal: Conferencias Episcopales, Sínodo, Concilio.

c) La presencia de teólogos y otros expertos en todas estas asambleas, no solamente mediante la consulta, incluso institucionalizada, sino también mediante la publicación oportuna de los temas, a fin de favorecer una discusión y manejo público de los mismos.

d) Presencia habitual de laicos en las mismas reuniones y en los consejos permanentes de las instituciones.

e) Incorporación ordinaria en los mismos organismos, de religiosos y religiosas: y no solamente de superiores, sino también de simples miembros de las comunidades.

f) Evitar asambleas o reuniones episcopales sistemáticamente secretas.⁶

⁶ “Sistemáticamente” secretas, esto es, que sean consideradas secretas “por principio”. No desconocemos, pues, que ciertas reuniones, o ciertos temas pueden tener carácter secreto.

g) Atención a la representatividad real, por parte del obispo, de su diócesis en la Conferencia Episcopal y de los miembros de esta Conferencia que sean llamados a participar del Sínodo.

II — *RELACIONES DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES ENTRE SI*

La *colegialidad episcopal*, que implica, por una parte, el “*affectus colegialis*” urge, por otra el sentido de la corresponsabilidad de cada obispo en la vida total de la iglesia universal. El obispo, antes de ser el pastor de una comunidad determinada, es miembro del colegio episcopal. La Iglesia de Cristo ha surgido bajo la idea de esta colegialidad, cuyo centro de unidad es Pedro.

Entre las modalidades o concreciones con las que se ejerce y expresa la institución colegial, figuran, de manera especial, las *Conferencias Episcopales*. Su organización y fortalecimiento es de suma importancia, hoy sobre todo, en la vida y marcha de la Iglesia en cada país.

Pero esas Conferencias, consideradas a la luz de la Colegialidad episcopal, no son entidades totalmente autónomas, sino coordinadas entre sí. De allí la necesidad de establecer mutuas relaciones.

En este sentido el CELAM puede presentar brevemente una experiencia de intercomunicación entre las Conferencias Episcopales del Continente Latinoamericano. El balance de más de diez años de vida ofrece aspectos positivos y aspectos deficitarios.

1) *Aspectos positivos:*

a) Ha ido creando paulatinamente, aún cuando queda mucho por hacer, una mentalidad de unidad y de “afecto colegial” entre las Conferencias Episcopales del Continente.

b) Ha propiciado el estudio de diversos temas particulares, que constituyen una suerte de catequesis a nivel continental. Tales temas han sido reflexionados, p. ej. en las reuniones de Mar del Plata sobre “Desarrollo e Integración en América Latina”, de Melgar sobre “Misiones”, de Buga sobre “Universidades Católicas”, de Lima sobre “Vocaciones”, de Buenos Aires sobre la “Institución del Diaconado”, etc.

c) La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, preparada por el CELAM, y que ha constituido un hecho trascendental para la Iglesia del Continente. En dicha Conferencia el Episcopado de todo el Continente ha abordado en común el urgente problema de la “Presencia de la Iglesia en la

actual transformación de América Latina” y ha elaborado un programa de acción pastoral que, de ser adecuadamente llevado a la práctica, podría iniciar una nueva etapa en la historia de la Iglesia Latinoamericana.

d) Durante el Concilio Vaticano II y la Asamblea Sinodal de 1967 el CELAM fue como un catalizador de las preocupaciones eclesiales latinoamericanas.

e) El trabajo de los Secretariados, órganos permanentes del CELAM, ha constituido un verdadero servicio a nivel Continental. Como detalle importante hay que observar que ese trabajo ha posibilitado la reflexión y el aporte en conjunto de teólogos y otros expertos en pastoral pertenecientes a diversas naciones que, individualmente consideradas, no los poseen en la cantidad deseable.

f) Por intermedio del CELAM se acrecentaron las relaciones y ayuda de otras Conferencias Episcopales, Europeas y Norteamericanas, para con las Conferencias Episcopales de nuestro Continente.

2) Aspectos deficitarios:

a) Hay todavía falta de intercomunicación entre el CELAM y las Conferencias Episcopales de cada país. El número de naciones, la falta de elementos humanos y pecuniarios, las distancias y los pocos años de vida, explican en gran parte aquella deficiencia.

b) Como consecuencia no se puede afirmar que todos los miembros de cada Conferencia y todas las Conferencias en su conjunto, hayan llegado a tomar plena conciencia de la importancia del CELAM.

3) Sugestiones que se estiman oportunas:

a) Hacer más efectiva la intercomunicación entre el CELAM y las Conferencias Episcopales Nacionales.

b) Propiciar la creación de asambleas episcopales regionales.

c) Intensificar las relaciones entre el CELAM y las Conferencias Episcopales de otros Continentes. Ello daría un sentido más universal de colegialidad, intensificando un recíproco aporte.

III — RELACIONES ENTRE EL SUMO PONTIFICE Y LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES.

Las relaciones entre el Sumo Pontífice y el Episcopado es un elemento de la colegialidad episcopal.

Dicha colegialidad constituye una estructura constitucional de la iglesia, pero, los modos o determinaciones concretas de dicha estructura dependen de la evolución de la historia. Por su parte, la historia de la humanidad y de la Iglesia ha dado lugar actualmente a ciertas características que se imponen como signos del tiempo. Uno de estos signos está constituido por el proceso de personalización y, por consiguiente, de socialización; proceso que manifiesta la creciente tendencia de personas y grupos particulares a asumir la responsabilidad de la propia libertad, decisión y destino dentro del marco de una unidad y comunicación más intensas y universales.

No podemos desconocer la coherencia de estos signos con el mensaje evangélico y con la naturaleza de comunidad eclesial, expuesta por el Vaticano II.

Estos signos del tiempo y su coherencia con el contenido del Evangelio y con la profunda naturaleza de la Iglesia nos han llevado a encarar el problema propuesto atendiendo sobre todo a dos aspectos: el de una mayor *participación* del Episcopado en la conducción de la Iglesia universal, y segundo, el de una mayor *distribución* (de descentralización) del poder en las áreas regionales de las Conferencias Episcopales.

Lo que venimos diciendo manifiesta el criterio básico de nuestras propuestas, esto es, el de una intensificación de la responsabilidad del Episcopado en sus relaciones con el Sumo Pontífice y en la conducción de la Iglesia. Queda a salvo que dicha intensificación de la responsabilidad del Episcopado no debilita la autoridad del Sumo Pontífice.

Los nuevos modos de estructuración concreta de la colegialidad episcopal que propondremos nos han llevado a plantear, finalmente, el problema de los *organismos intermediarios* entre el Sumo Pontífice y las Conferencias Episcopales.

1) Dar al Episcopado (a las Conferencias Episcopales) una *participación más amplia y activa* en la conducción de la Iglesia universal.

a) Participación más amplia:

—Que el Episcopado participe abiertamente en la elaboración y proposición de soluciones de los múltiples problemas que atañen a la iglesia universal, sobre todo los más importantes, incluso los hasta ahora reservados. Ello, dada la mentalidad contemporánea, lejos de debilitar, contribuirá a reforzar la acogida del magisterio pontifical.

—Entre estos problemas indicamos de un modo más explícito y particular los siguientes: ley del celibato sacerdotal, forma-

ción del clero, renovación y creatividad litúrgica, control de la natalidad, errores doctrinales y magisterio eclesiástico.

b) Participación más activa.

Para ello habrá que reforzar la *institución sinodal*. En orden a lo cual se propone:

—Que las asambleas del Sínodo tengan carácter no solamente consultivo sino también deliberativo (el punto está previsto por el reglamento del Sínodo).

—La permanencia real de la institución sinodal, su continuidad y frecuencia regular de sus asambleas.

c) Adoptando estas formas más *amplias, activas y permanentes* de participación del Episcopado en la conducción de la Iglesia universal se lograría:

—Que la situación, las dificultades, tendencias y variedad del Pueblo de Dios, a través de los obispos esparcidos por el mundo, fueran realmente asumidas en la reflexión y decisiones del magisterio y de la jurisdicción universal de la Iglesia.

—Que hubiera una mayor *coordinación y unidad* entre el Episcopado y el Sumo Pontífice, de suerte que el acuerdo entre ambos apareciera ya antes y no sólo posteriormente a las expresiones magisteriales y a las decisiones individualmente tomadas por el Papa.

2) *Distribución del poder* (descentralización)

Se solicita: ampliar los márgenes dentro de los cuales las Conferencias Episcopales puedan orientar y tomar decisiones en orden a la conducción de la iglesia particular o regional.

Lo cual supondrá que las Conferencias Episcopales elaboren soluciones a sus propios problemas, sin esperar siempre y en todo la solución del Sumo Pontífice o de las Congregaciones Romanas. De este modo sería llevado a una aplicación más real y actual el principio de subsidiaridad.

Para ello:

a) Explicitar y animar más de lo que hace el Decreto “Christus Dominus” N. 33, la tarea que incumbe a las tareas episcopales, de adaptar las expresiones de fe, liturgia y disciplina, al lugar y cultura y situación histórica propias de la nación. Entre otros queremos destacar los siguientes puntos:

—Dar mayor lugar a las Conferencias Episcopales en los planes de formación del clero local.

—Dar mayor lugar a las Conferencias Episcopales en la Constitución de diversos ministerios de las comunidades eclesiales. Este punto y el anterior tienen una vigencia especialísima en los territorios misioneros de América Latina.

—Reestructurar con novedad y originalidad las diversas figuras ministeriales (función y forma de vida) que precisa nuestra situación pastoral, dado que la escasez de clero es una situación sociológica que en América Latina se configura como momento netamente salvífico, que nos conduce no simplemente a apelar a clero extranjero o a sustituir presbíteros por religiosas o diáconos.

—Que las Conferencias Episcopales, a nivel colegial, asuman la responsabilidad de aquellos problemas diocesanos que cobran trascendencia nacional.

b) Nombramiento de obispos. Se desea una mayor intervención de las Conferencias Episcopales de modo que todo nuevo obispo sea más consciente, explícita y activamente recibido por el cuerpo de la Conferencia Episcopal. Esta proposición fue puesta en movimiento por el Motu Proprio "Ecclesiae Sanctae", al resolver que las Conferencias Episcopales propongan nombres de eventuales candidatos. Pero la intervención de las Conferencias Episcopales debería ir más allá de la simple proposición de nombres a la Nunciatura.

Esta propuesta extiende espontáneamente el problema del nombramiento de obispos hacia una participación del presbiterio y, en general, del Pueblo de Dios en el mismo nombramiento.

3) *Organismos intermedarios.*

Las relaciones habituales entre la Santa Sede y las Conferencias Episcopales han de ser más directas y frecuentes, y no sólo administrativas. Prácticamente ellas se reducen hoy a la aprobación de actas o textos emitidos por las Conferencias, consultas eventuales, presencia ocasional de algún delegado en diversas reuniones específicas.

En esta perspectiva a parte de lo dicho en el Sínodo, deseamos hacer algunas observaciones sobre lo que podríamos llamar intermedarios habituales entre el Sumo Pontífice y las Conferencias Episcopales.

El surgimiento de un nuevo organismo sinodal y el fortalecimiento de la competencia de las Conferencias Episcopales, plantea automáticamente el problema de revisar el significado y función de *organismos ya existentes*; de revisar también las relaciones entre estos organismos y las Conferencias Episcopales.

Concretamente:

a) El Colegio Cardenalicio. La introducción en la Iglesia del organismo sinodal, plantea con más agudeza el problema del sentido y función del Colegio Cardenalicio en el ámbito de un Colegio Episcopal que adquiere estructuras sinodales.

b) Dicasterios de la Curia Romana. Proseguir con lo indicado por el Decreto "Christus Dominus" N^o 10: "se desea que, puesto que estos dicasterios se han constituido para bien de la iglesia universal, sus miembros, oficiales y consultores sean tomados, en lo posible, en mayor medida de las diversas regiones de la iglesia de forma que las oficinas u órganos centrales de la iglesia católica presenten el carácter verdaderamente universal."

c) Nuncios. De acuerdo al Decreto "Christus Dominus" N^o 9, "que se determinen más estrictamente la función de los legados del Romano Pontífice". Especialmente en muchos países de América Latina, en los que ha surgido una figura de Nuncio que interviene en todos los problemas es conveniente precisar su actuación como Legados del Sumo Pontífice. Los Obispos y las Conferencias Episcopales han de hacerse responsables de sus propios problemas, buscando, si el caso lo requiere, en los asuntos más graves, contactos más directos y rápidos con el mismo Sumo Pontífice. Dada la peculiar sensibilidad de América Latina ante los problemas sociales creados por los desequilibrios e injusticias, no podemos dejar de indicar la negativa repercusión social que tienen el estilo de vida e instalación de algunas Nunciaturas. Al hacer estas observaciones no olvidamos los aspectos altamente positivos de la gestión de algunos Nuncios latinoamericanos (p. ej. en Cuba) en su relación con los gobiernos.

Reflexión teológica sobre la realidad actual en la Argentina

(1)

INTRODUCCION

Ante todo, hemos de hacer tres reflexiones previas.

1) Una interpretación teológica de la realidad actual en la Argentina, tiene que ser hecha *desde la fe* (desde la Palabra evangélica) y proyectarse sobre la *totalidad fundamental* de los acontecimientos que vive el hombre argentino hoy. Es decir, que la situación argentina tiene que ser descripta e interpretada evangélicamente *en su conjunto* (aspecto económico, social, político, cultural y religioso) tratando de descifrar luego cuál es el problema *fundamental* o primero y analizando al mismo tiempo, con toda lealtad, la actitud *histórica de la Iglesia* en relación con esta situación global del hombre argentino.

Este hombre —cualquiera sea su condición social o económica, su participación en la cultura, o la política, su grado de posesión o maduración de la fe— es imagen de Dios, portador de una semilla divina, artífice de su propio destino, llamado a una plenitud personal temporal y eterna. Llamado no sólo a tener más, a poder más, a conocer más, sino fundamentalmente a *ser más*. Este hombre tiene que ser *salvado integralmente*: en su cuerpo y en su alma, en su inteligencia y en su voluntad, en su corazón y en su conciencia, en su personalidad interior y en su relación comunitaria (familia, trabajo, sociedad), en el tiempo y en la eternidad. La Iglesia se ofrece a este hombre concreto —que vive en el Barrio Norte o en una villa de emergencia, en la llanura pampeana o en los bosques y espesuras del Norte— como “instrumento” y “signo” de salvación.

La Iglesia ha recibido de Cristo la misión de salvar a este hombre ya *desde ahora*, es decir, como ser situado en el mundo y en la historia.

Entonces nos hacemos dos preguntas:

- a) ¿Este hombre concreto, está verdaderamente en camino de salvación integral? ¿Las condiciones objetivas en que vive, facilitan o dificultan el desarrollo pleno de sus valores humanos y divinos?
- b) ¿La Comunidad de los creyentes —Obispos, presbíteros, religiosos y laicos— ha *descubierto* a este hombre concreto en su situación real, en su vocación divina temporal y eterna en sus posibilidades y obstáculos de realización

de su destino? ¿Ha penetrado totalmente en el *único plan de salvación* que Dios tiene trazado por Cristo sobre este hombre? ¿Le ha proclamado integralmente el Mensaje de salvación y le ha comunicado —a través de sus miembros e instituciones— la totalidad de la gracia de Dios, fuente de salvación para todos los hombres?

Cualquiera sea nuestra respuesta, hemos de darla desde una fidelidad esencial a nuestra *misión única* de Iglesia: “ser el *sacramento universal de salvación*”. (L.G. 48). Lo cual importa una doble fidelidad: a las exigencias del Evangelio y a las expectativas de los hombres.

Importa, luego, una generosa disponibilidad para la *conversión* (convertirnos nosotros y llamar a los hombres a la *conversión*). Importa, finalmente, una heroica y comprometedora tarea de *servicio*: “No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para condenar, para servir y no para ser servido” (G.S. 3). El testimonio profético de la Iglesia y su actitud servidora, son siempre en orden a la salvación.

2) Esta interpretación teológica —que importa un descubrimiento, una conversión y un compromiso— debe hacerse “*colegialmente*”. Todos los Obispos somos solidariamente responsables de toda la Iglesia en Argentina. Lo cual implica que *todos* hemos de abrirnos a la *realidad nacional*, saliendo a veces de nuestra Iglesia local o regional (aunque haya problemas que no nos afecten tan inmediatamente: zonas particularmente subdesarrolladas, marginación cultural o social, tentaciones de violencias o rebeldía, evangelización incompleta, escasez de laicos comprometidos, descontento de clero, etc.). Esto supone analizar *juntos* un problema que no nos toca tan inmediatamente quizás y ayudarnos fraternalmente a resolverlo. Por lo menos, sostenernos mutuamente, animarnos, iluminarnos. Más que nunca hace falta el diálogo sincero, fraterno y activo entre los Obispos. Diálogo que nos ayude a descubrir juntos, con la mayor exactitud posible, la real situación del país (sus problemas más graves y urgentes), a fin de interpretarlos evangélicamente de la misma manera, y comprometernos colegialmente a la misma decisión pastoral.

3) Esta interpretación teológica —hecha con todo realismo evangélico— debe realizarse en una perspectiva de fuerte *optimismo* sobrenatural, de auténtica *esperanza* cristiana. Vivimos un momento particularmente difícil, de cambios profundos, de tensiones tremendas, de incertidumbres angustiosas. Es un momento de crisis muy seria. En el interior de nuestra Iglesia, de mucho dolor y desgarramiento. Pero un momento muy de Dios; de gran-

des posibilidades, de aspiraciones auténticas, de positivas riquezas. Sin dejar de ver los riesgos y peligros de la hora nuestra en Argentina, los Obispos no podemos dar la sensación de inseguridad, de miedo, de pesimismo. Valen para nosotros las consoladoras palabras de Pablo VI al inaugurar la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: “No temáis. Esta es para la Iglesia una hora de ánimo y confianza en el Señor”.

I — *Situación de Pecado*

La misión única de la Iglesia —“sacramento universal de salvación”— importa, como en Cristo, “quitar el pecado del mundo” (J. 1, 29). Porque la salvación importa siempre una *liberación del pecado*, mediante la comunicación de la gracia de Cristo. “El nos libró del poder de las tinieblas y nos hizo entrar en el Reino de su Hijo muy querido, en quien tenemos la redención y el perdón de los pecados” (Col. 1, 13-14). Las grandes maravillas de Dios, en la historia de la salvación, han sido siempre maravillas de *liberación* (Cf. Exodo). Intervenciones liberadoras de Dios que han hecho posible que Israel fuera un pueblo libre —fuera *Su* pueblo— y que nosotros nacíramos, como nuevo Pueblo de Dios, “no de la esclava, sino de la libre” (Gal. 4, 31).

Podemos preguntarnos si la realidad expuesta —social, económica, cultural y religiosa— configura para Argentina una verdadera situación de pecado. La expresión —si no se la explica— puede resultar dura y quizás injusta.

El pecado se da siempre en el interior del hombre, que por su libertad, es capaz de rechazar el amor, de instalar la injusticia. Es decir, es capaz de rechazar a Dios. Pero de allí pasa a las actividades del hombre, a sus instituciones y cosas, a las estructuras creadas por él. La misma creación —obra buena de Dios— puede estar sujeta a servidumbre “no voluntariamente, sino por causa de quien la sometió” (Rom. 8, 20).

De aquí surgen situaciones que, subjetivamente libres de la inmediata responsabilidad de muchos, resultan sin embargo objetivamente situaciones de pecado. Corresponde a la Iglesia descubrirlas, denunciar las causas libres que las originan, ayudar a superarlas en cuanto dependen de la voluntad culpable de los hombres. No siempre la desigualdad social es obra de injusticia, y por consiguiente, reveladora de un pecado. Forma parte, a veces, de un designio divino cuyo misterio hay que penetrar de otra manera.

El hombre es, a veces, el único responsable de no ser personalmente fiel a su vocación divina de un desarrollo integral, de no asumir generosamente su propio destino, de no salir de una

servidumbre interna que lo oprime, de no decidirse a ser plenamente él mismo. El pecado está entonces en el interior del hombre mismo. Aquí la tarea evangelizadora de la Iglesia consiste en hacerle descubrir su semilla divina y su misión, e infundirle la potencia vivificadora del espíritu.

Pero hay situaciones que dependen de actitudes injustas, más o menos conscientes, de otros. Actitudes injustas que originan fundamentalmente, un modo de dependencia y opresión. Acumulación excesiva de bienes materiales, que Dios ha creado para servicio de todos, en manos de unos pocos, con la consiguiente situación de miseria en la mayoría (hambre, desnudez, enfermedad, falta de vivienda y de trabajo). Acaparamiento del poder de decisión por unos pocos, con la consiguiente falta de *participación* en la mayoría. Condiciones infrahumanas de existencia que hacen prácticamente imposible el acceso de muchos a los bienes de la civilización y de la cultura.

Todo lo cual constituye un oprimente estado de dependencia —a nivel de pueblos, de clases o de personas— que impide el ejercicio de una libertad plena. Dependencia económica, social, política, cultural o religiosa, que impide que un pueblo o un hombre se realicen en su originalidad propia.

Todo esto configura un estado de “marginación” culpable, directamente opuesto a la solidaridad humana y a la vocación cristiana de comunión en el mismo Cuerpo. “Todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo Cuerpo —judíos y griegos, esclavos y hombres libres— y todos hemos bebido de un mismo Espíritu” (I Cor. 12, 13).

El pecado está aquí en la injusticia de los hombres que, por egoísmo, por evasión o por insensibilidad, crean o mantienen culpablemente estructuras opresoras de la dignidad humana. Destruyen prácticamente la imagen de Dios en el hombre. Atacan a Dios (y eso es el pecado) al atacar su obra. Dificultan la libertad personal y comprometen la paz.

Corresponde a la Iglesia denunciar proféticamente estas injusticias, despertar la conciencia de las clases dirigentes, y comprometer a sus miembros en la transformación pacífica —pero rápida y profunda— de tales estructuras. Corresponde a la Iglesia inspirar y promover el verdadero *cambio* que no sólo posibilite a los hombres “tener más” y vivir mejor, sino “ser más” y convertirse verdaderamente en artífices libres de su destino.

II — *Misión única de la Iglesia*

Esto nos lleva a pensar en la *misión esencial* de la Iglesia. Su tarea directa no es construir la ciudad terrena, sino preparar

en el tiempo la Jerusalén definitiva. Su misión esencial es predicar el Evangelio del Reino, que ya viene dándose ahora, recrear a los hombres en Cristo, conducirlos por el Espíritu en su plenitud consumada en la gloria del Padre. En otras palabras, su misión esencial es ofrecer a *todo* el hombre (alma y cuerpo) su salvación *interior* (tiempo y eternidad). Lo cual supone comprometerse a *liberarlo* (la liberación es una categoría bíblica esencialmente ligada al Misterio Pascual) del pecado y sus servidumbres, ayudarlo a *realizar* todos sus valores humanos, *insertarlo* por la fe y la caridad en el Cristo vivo.

Surge así la tarea evangelizadora de la Iglesia. El mensaje central será siempre el mismo: "Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a la Escritura. Fue sepultado y resucitó al tercer día, de acuerdo a la Escritura" (I Cor. 15, 3-4).

Desde el punto de vista de la salvación, el mensaje central será éste: "No existe bajo el cielo otro Nombre dado a los hombres, por el cual podemos alcanzar la salvación" (Hechos 4,12).

La realidad angustiada del hombre que debe ser salvado (de nuestro hombre argentino que debe ser interpretado y promovido), la mentalidad concreta de nuestro pueblo, no puede hacernos perder "el lenguaje de la cruz" ni olvidar que Dios siempre salva "por la locura de la predicación" (I Cor. 1, 18-25).

En este sentido debemos ser fieles al "Evangelio de la salvación" (Rom. 1,16) sin desfigurar el contenido sobrenatural y trascendente de su mensaje. Nos corresponde anunciar siempre "La buena Noticia de Jesús" (Hechos 8, 35).

La realidad religiosa de nuestro pueblo argentino —bautizado en su mayoría, pero apenas superficialmente evangelizado— exige un compromiso serio en todos los miembros de nuestra Iglesia: asimilar hondamente la Palabra de Dios para llevar a los hombres a una sabia purificación de su fe, a su plena maduración y a su auténtico compromiso. Será todo el trabajo de una Predicación, de una Catequesis de una Liturgia, auténticamente renovadas.

Pero la evangelización —transmisión de la Buena Nueva de la salvación, por la palabra y el testimonio— comprende necesariamente, si es verdadera, todo el ámbito de la promoción humana, si es integral y plena. Son campos esencialmente distintos —el de la naturaleza y la gracia, el de la Iglesia y el mundo, el de la construcción del Reino y la actividad temporal— pero misteriosamente compenetrados e inseparablemente unidos. Hemos de evitar, por un lado la identificación, por el otro el dualismo.

La misión de la Iglesia es una sola: salvar integralmente al hombre. Como "la vocación suprema del hombre es una sola, es decir, divina" (G.S. 22).

No podemos reducir el Evangelio a una simple declaración de los derechos humanos ni a una violenta reclamación contra la injusticia de los poderosos. El evangelio es esencialmente la manifestación de la "gracia de Dios, que es fuente de salvación para todos los hombres" (Tito 2, 11). Es una exigencia a la conversión y a la fe, porque el Reino de Dios ha entrado por Cristo en la historia (Mc. 1, 15). Es una invitación al anonadamiento y la cruz, como condición esencial de seguimiento del Señor (Mt. 16, 24). Es una exhortación a la vigilancia y a la fidelidad (Mt. 24, 44). El Evangelio es esencialmente la revelación de la *acción salvadora de Dios para el hombre*.

Pero, por lo mismo, el Evangelio no puede reducirse a una abstracta proclamación de los misterios divinos, sin ninguna relación con la situación concreta del hombre que debe ser salvado. Y que debe ser salvado ya *desde ahora*. Las Bienaventuranzas evangélicas constituyen una meta que debe empezarse a alcanzar *ya en el tiempo*.

A Jesucristo le interesa el hombre de su tiempo. Se identifica con él en su situación concreta y lo asume en su totalidad, excepto el pecado. Siente necesidad de abrirle "los misterios del Reino de los cielos" (Mt. 13, 11), pero experimenta "compasión de la muchedumbre" que le sigue en la pobreza (Mt. 15, 32). Introduce en el paráclito la gracia del perdón de sus pecados, pero restituye la agilidad a sus miembros paralizados (Mc. 2, 1-12). Manda a sus apóstoles que anuncien la Buena Noticia, pero les da también poder para que curen enfermos en todas partes (Luc. 9, 1-6). Es decir, que la proclamación del Reino y su cercanía van siempre unidas con una liberación y promoción del hombre. El signo de que el Reino de Dios ha llegado a nosotros, es que Cristo expulsa el mal por el Espíritu de Dios (Mt. 12, 28).

Cuando la promoción humana es entendida en su dimensión total, (inserción vital en Cristo hasta la vida eterna), es inseparable de una auténtica evangelización. Esta debe llevar al hombre a una plena realización de su imagen divina. Cuando el hombre no puede participar en los bienes de la civilización y de la cultura, cuando no puede liberarse por sí mismo de las servidumbres que lo oprimen, cuando no puede ser él mismo el artífice de su vocación divina, la Iglesia se siente comprometida a proclamar el Evangelio de la salvación, llamando a los responsables a la conversión, testificando la verdad, reclamando la justicia, urgiendo el amor.

Pero la misión profética de la Iglesia —responsabilidad de todo el Pueblo de Dios —exige ser ejercida de modo distinto por clérigos y laicos. Todos somos responsables de la misma tarea evangelizadora de la Iglesia. Pero de distinto modo.

Aún en el campo de la pura proclamación de la fe —en orden a una religiosidad más profunda y madura— el laico debe asumir su condición esencialmente “secular” y realizar su tarea apostólica, por la palabra y el testimonio, viviendo a fondo “en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo”, y guiado por el espíritu evangélico, santificar el mundo “desde dentro, a modo de fermento” (L.G. 31). La vocación apostólica de los laicos —el compromiso concreto de su fe— debe ser comprendido “en el interior, y no fuera de su propio compromiso temporal” (Doc. de Medellín - Mov. de los laicos N^o 11).

Pero es en el ámbito de la promoción humana, donde la tarea evangelizadora de la Iglesia exige deslindar bien los campos. Para que los laicos no exijan de la Jerarquía —Obispos y sacerdotes— lo que ella no puede dar. “De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aún graves, que surjan. *No es ésa su misión.* Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio” (G.S. 43). A los pastores corresponde animar los grupos apostólicos, haciéndolos reflexionar y madurar en la acción mediante una constante referencia al Evangelio.

Por parte de la Jerarquía —Obispos y Sacerdotes— puede haber un doble riesgo: asumir actitudes específicas de los laicos (nueva forma de “clericalismo”) o evadir sistemáticamente, por desconocimiento, por insensibilidad, por miedo, o por falta de comprensión de lo que importa su tarea específica (exigencias plenas de la evangelización, compromiso completo de lo espiritual y religioso), la denuncia concreta de injusticias evidentes, llamamiento claro y valiente a los principales responsables para una transformación rápida y global de las estructuras que atentan contra la dignidad humana y la promoción de los pueblos.

III — *Condiciones de nuestra Iglesia*

La Iglesia en la Argentina *descubre* que muchos de sus hombres y pueblos no están en camino de una salvación integral. Que hay grandes desigualdades, provocadas por la injusticia de algunos. Que existen sectores totalmente marginados, sin posibilidades de participación en los bienes de la naturaleza y del espíritu. Que existen formas de opresión y dependencia. Todo lo cual configura, en gran parte, una objetiva situación de pecado.

La Iglesia en la Argentina descubre, también, que su misión única — eminentemente espiritual y religiosa— es hacer posible al hombre y a todos los hombres su salvación integral. Salvación

que, en definitiva, no puede venir sino de Cristo que es el único que libera al mundo de su pecado y comunica el don del Espíritu.

Pero, ¿cómo tiene que presentarse esta Iglesia nuestra para ser verdaderamente un “sacramento del Señor”, un “signo” e “instrumento” de salvación?

a) Ante todo, como una Iglesia *pobre*, anonadada, servidora de los hombres. La pobreza es exigida por esencial fidelidad a Cristo quien “siendo rico se hizo pobre por nosotros a fin de enriquecernos con su pobreza” (2 Cor. 3, 9). Es exigida también, por elemental solidaridad con los desposeídos. Es exigida por libertad en la proclamación del Evangelio que no se apoya en “el prestigio de la sabiduría humana”, sino que es “manifestación del poder del Espíritu” (I Cor. 2, 1-5).

La pobreza hemos de vivirla en la sencillez de nuestra vida, en la austeridad de nuestras instituciones, en la disponibilidad de nuestros bienes para la utilidad común. Pobreza efectiva y práctica. Hemos de vivirla como servicio, más que proclamarla como violencia. Hemos de vivirla con sencillez, como actitud interior, profunda y simple. No es pobre quien se siente superior, seguro y fuerte. No es pobre quien domina, sino quien sirve. La verdadera pobreza experimenta una necesidad profunda de Dios y de los otros. No es pobre quien siente orgullo de su pobreza y hace ostensible manifestación de ella. La pobreza es esencialmente servicio y amor, desprendimiento y libertad, serenidad y gozo. No siembra resentimientos, no engendra amarguras, ni provoca violencias. Tampoco constituye un estado definitivo.

Una Iglesia pobre no se siente ligada a los poderes temporales y confía sólo en “las armas del espíritu”. Una Iglesia pobre siente predilección por los desposeídos, pero sin despreciar a los ricos. Una Iglesia pobre asume la pobreza para redimirla, asume la condición de esclavo para hacer al hombre, libre.

b) Otra condición de nuestra Iglesia es vivir a fondo su “*comunión*”. Ante todo, con el Cristo muerto y resucitado, con el Cristo glorificado, Señor de la historia. Debe ser siempre —en la totalidad de sus miembros— “el sacramento del Señor”. Su palabra y sus gestos deben ser reveladores de que el Reino del Señor “no es de este mundo” (J. 18, 36). Debe descartar la tentación de los apóstoles: “Señor, ¿usamos la espada?” (Luc. 22,49). Descartar también la tentación de convertirse en una sociedad dirimente de los pleitos humanos (Luc. 12, 14).

Pero la comunión debe darse después en el seno mismo de nuestra Iglesia, único Pueblo de Dios. Esto exige la sinceridad de un diálogo fraterno y efectivo: entre el Obispo y su Presbiterio, entre los Pastores (Obispo y sacerdotes) y los laicos. Diálogo

que sea verdadera participación en la tarea pastoral. Diálogo que respete las diversas funciones y reconozca los diferentes carismas. Precisamente este diálogo hará que los pastores —Obispos y presbíteros— descubran realmente la situación concreta de los hombres, y que los laicos asuman sus responsabilidades propias, su irrenunciable tarea específica. Se evitarían muchas tensiones innecesarias.

Finalmente, es necesaria la comunión afectiva y efectiva con el mundo. Distinta del mundo, la Iglesia se siente, sin embargo, insertada en él como fermento y alma, profundamente compenetrada con su suerte terrena, salvadoramente responsable de su destino. “Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que, además, difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona humana, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profunda” (G.S. 40).

En este sentido nuestros hombres y pueblos tienen que sentirnos más cerca y más dentro de sus problemas, comprendiendo e interpretando realmente sus angustias y esperanzas. Sobre todo tienen que descubrir en nuestras actitudes, la potencia transformadora del Evangelio y —a través de laicos sólidamente formados y por lo mismo generosamente comprometidos— la fuerza vivificadora de la fe, de la esperanza y de la caridad cristianas.

c) Esto nos llevaría a destacar una tercera condición de nuestra Iglesia en Argentina, como signo evidente de una presencia salvadora del Señor: una Iglesia verdaderamente *servidora del hombre*. Así definió Pablo VI a la Iglesia que salía renovada del Concilio: como “servidora de la humanidad”.

Esto hay que entenderlo bien: tanto desde el punto de vista del “humanismo”, como del “servicio”.

Si la Iglesia centra su preocupación en el hombre, es sólo desde Dios y para Dios. Es sólo porque sabe que el hombre es ahora el sujeto de la redención de la Iglesia y que no puede glorificar a Dios sino salvando al hombre. Porque descubre en él una imagen divina que debe llevar a la plenitud en la gloria. Porque entiende que glorificar a Dios es reverenciar su obra príncipe, y amar a Dios es servir a los hombres. Pero lo que importa en definitiva, es “la gloria de Dios” que se refleja en el hombre y a la que el hombre está definitivamente llamado. Podemos correr el riesgo de olvidar la dimensión final —trascendente y escatológica— del cristianismo. Podemos volver a separar —ahora desde otra perspectiva temporalista lo que Dios ha unido en Cristo. En este sentido se justifica la prudente advertencia de Pablo VI

sobre el “fenómeno de la religión antropocéntrica” y sobre “el peligro de transformar la teología en sociología” (Aloc. 11. VII. 68).

Por lo mismo, el primer servicio que debemos prestar al hombre es el descubrimiento y comunicación del Dios vivo. Es el sentido verdadero de la salvación integral y del humanismo pleno: llevar al hombre, mediante la comunicación del Espíritu y su inserción en el Cristo vivo, al reposo definitivo del Padre. Esto supone la proclamación de la fe, en todas sus formas, la invitación a la conversión, la comunicación de la gracia, la celebración de la Eucaristía del Señor. Todo esto es servicio esencial del hombre.

Pero la actitud servidora de la Iglesia importa, también, otras cosas. Ante todo, saber escuchar e interpretar al hombre. Para lo cual hace falta una gran sensibilidad humana; pero, al mismo tiempo, una profunda penetración en el misterio de Cristo, ya que sólo a su luz se esclarece el misterio del hombre (G.S. 22).

El servicio importa, además, ayudar al hombre a que sea más plenamente él mismo, a que pueda realizar libre y personalmente su vocación divina, a que pueda pasar de condiciones menos humanas a condiciones más humanas. Para lo cual será necesario hacerle tomar conciencia de su grandeza (y consiguientemente, despertarlo de la miseria en que se ve postrado), y hacer un llamado evangélico a la conciencia de los principales responsables de una situación de marginación o dependencia.

En esta línea de servicio, la Iglesia debe favorecer —por la palabra profética de sus Pastores y el compromiso temporal de sus laicos— el cambio pacífico de las estructuras que impiden el desarrollo integral de los hombres, la realización de su vocación divina, la perfecta construcción de sus pueblos.

¿Cómo cumplirá nuestra Iglesia su esencial tarea de servicio a nuestro pueblo y a nuestros hombres? A través de la plena existencia teológica de todos sus miembros. Viviendo a fondo su fe, su esperanza y su caridad.

La fe: como una expresión concreta de las realidades invisibles, como una manifestación de la presencia salvadora de Dios. Pero, también, como una permanente iluminación de las realidades temporales, como una profética interpretación de la situación humana (tal como se da aquí y ahora, con las posibilidades de gracia y con los riesgos de pecado), como un descubrimiento de la imagen de Dios en el hombre.

La fe interpreta al hombre en su condición histórica. Discierne lo salvífico o pecaminoso del tiempo y los acontecimientos. Descubre “el misterio de iniquidad” y proclama “a los cautivos la liberación” (Luc. 4, 18).

La Esperanza: como desprendimiento y espera activa de la salvación escatológica, como confianza cierta en la presencia actuante del Señor glorificado en la historia. Pero, también, como valoración positiva de los bienes temporales, como compromiso activo en la construcción del Reino en el tiempo de los hombres. La esperanza cristiana elimina la “desesperación” de los oprimidos, el “derrotismo” de los cansados, la “pasividad” de los indolentes, la “angustia” de los impacientes. Evita la “tentación de la violencia” armada porque “no es cristiana ni evangélica” (Pablo VI), pero compromete también sus fuerzas contra la “violencia institucionalizada”, porque ésta puede provocar “las revoluciones explosivas de la desesperación”.

La Caridad: como expresión del amor de Cristo que se encarna en el tiempo (asumiendo plenamente el dolor del hombre y la pobreza de su pueblo), que se entrega al Padre para realizar su obra, que da su vida para redención de todos. La caridad exige donación gozosa a Dios, sobre todas las cosas, disponibilidad plena a su voluntad, inmolación en su cruz. Pero exige también, el amor activo a los hermanos en su situación concreta, el servicio práctico, la entrega heroica de la propia vida. “No amemos solamente con la lengua y de palabra, sino con obras y de verdad” (I J. 3, 18). La caridad fraterna como expresión, fruto y plenitud del amor a Dios (I. J. 4, 20).

C O N C L U S I O N

La Iglesia en Argentina afronta ahora un momento decisivo. Quizás el más grave de su historia. Lo tiene que hacer sin miedo y con coraje. Más que nunca hace falta una serena confianza en el Señor y con la poderosa acción de su Espíritu. Más que nunca, también, un amor generoso a nuestro pueblo. Hemos de ser los luminosos testigos de la Pascua: con lo que tiene de gozo y de esperanza, de inmolación y de cruz, de donación y de servicio.

Una interpretación teológica del momento actual de nuestra Iglesia nos lleva a concluir en que hemos de presentar la imagen de una Iglesia:

a) *segura y confiada* en el Señor. Que no teme el cambio ni lo desecha. Al contrario, lo asume en su propia *renovación interior*, profunda y equilibrada, manifestada en la búsqueda común, en el diálogo fraterno, en la audacia del Espíritu.

b) *profundamente unida en sus Pastores*. Viviendo a fondo la colegialidad sacramental: para la exactitud del diagnóstico, la seguridad en la interpretación y la eficacia en una decisión común;

c) *integrada en la Iglesia Latinoamericana*: compartiendo su suerte en plena comunión eclesial, recibiendo sus riquezas y comunicándole las suyas propias.

La Virgen, Nuestra Señora, nos dé su pobreza y disponibilidad para ser auténticamente fieles en nuestra hora.

Eduardo F. PIRONIO

¹ Exposición hecha ante la Asamblea Plenaria Extraordinaria del Episcopado Argentino (21 al 25 de abril de 1969).

Valor de los documentos de Medellín

El título encierra una pregunta, que estas páginas no tienen intención de contestar, sino de formular con el mayor cuidado. La pregunta no se refiere al valor *jurídico* de los documentos, acerca de lo cual he escrito oportunamente en *Criterio*¹. Tampoco inquiere acerca del valor *intrínseco* de los textos, es decir, de aquella cualidad conforme a la cual un escrito es tenido por bueno, malo o mediocre, según diferentes ángulos y puntos de vista, e incluso, según las distintas secciones del escrito.

Más bien el problema implícito en el título es el del valor que podríamos llamar *eclesial* de aquellos documentos. Huelga decir que en ellos la Iglesia latinoamericana, por sus legítimos representantes, encuentra o quiere encontrar una forma de expresión. Como toda forma de expresión de la Iglesia, preocupada de su misión en un momento dado del tiempo y del espacio, es prevalentemente *pastoral*. Y como toda forma de expresión pastoral aparece limitada y concreta.

La cuestión es cuáles son precisamente las limitaciones y concretizaciones de esa actitud pastoral elaborada en Medellín.

Los elementos de análisis

Expresamente, al menos, la voluntad de elegir un sistema económico y político determinado no se encuentra en los textos. No se puede negar, sin embargo, que ciertos supuestos económicos y sociológicos, o incluso políticos, han sido asumidos. Cada capítulo comienza, como es sabido, por un análisis de la situación. Ahora bien, ese análisis, en capítulos como "Paz" y "Justicia", no está ciertamente presentado en abstracto. Las soluciones elaboradas en cada uno de esos campos, en orden a la pastoral de la Iglesia, no pueden dejar de estar inspirados por los elementos, juzgados válidos, de dicho análisis.

Acerca de esos elementos económicos, sociales y políticos asumidos se pueden plantear dos cuestiones, que agudizan y especifican el problema planteado. La primera es: la *validez* de cada uno de estos elementos en su propio ámbito. La respuesta definitiva a esta pregunta sólo puede ser dada previo un análisis, de tipo científico-disciplinar esta vez, que valore la intrínseca certidumbre de los elementos asumidos. Dicho de otro modo, si en un primer momento se ha recogido la mies de los especialistas presentes en la Conferencia (no había, sin embargo, ningún economista) y la experiencia de eclesiásticos y laicos, que tiene su pro-

1 N° 1556 (26 de sept. de 1968), p. 629.

pia validez, llega ahora el momento, segundo en el orden del procedimiento, de someter todo ese material a una rigurosa crítica en su propio carácter de *datos*. Este momento es tanto más importante cuanto que la extrema mutabilidad de las situaciones económicas, sociales y políticas, y la constelación de datos que las revelan, debe ser reconocida. De lo contrario, se corre el peligro de enmarcar la acción de la iglesia en los datos de un análisis anticuado.

Esto nos conduce ya a la segunda pregunta. Es una cuestión importante saber si los datos asumidos configuran una sola visión posible de la realidad temporal latinoamericana. Si esto fuera así, las consecuencias serían muy importantes también. Porque a una sola visión posible, parece responder igualmente una sola respuesta práctica posible, en el orden de la realización temporal.

Al plantear así esta cuestión es preciso simultáneamente ser muy fiel a la letra y al espíritu de los textos. Pero es preciso ser también consciente de que los textos no están compuestos en el vacío, ni sobre todo se los lee en un vacío. La revolución violenta y sangrienta, y la guerrilla, por ejemplo, están cuidadosamente delimitadas en "Paz"². No se puede decir, de ninguna manera, que una y otra sean favorecidas por los documentos de Medellín. Esto reconocido, cabe preguntarse si el conjunto de los análisis presentados, en cuanto leídos en el contexto de tal o cual situación, no pueden revestir un significado que exceda el tenor mismo literal de las afirmaciones, como sí, leídos a la luz de ciertos hechos y de ciertas resonancias verbales-conceptuales, los textos no adquirieran una especie de "sensus plenior". Conviene tener presente, porque es un hecho reciente del magisterio pontificio, que los documentos aparentemente más neutros e inocentes, son leídos e interpretados en la práctica de una manera que es motivo de gran asombro para sus autores. Parte de este resultado se debe, sin duda, a su intrínseco innegable dinamismo.

La libertad de opción

Hay todavía un nivel más profundo de inquisición en la cuestión del valor. Se la expresaría más o menos así: dado que los elementos del análisis apuntan en una dirección determinada, y que la respuesta a este análisis está necesariamente coloreada en su aporte, ¿no hay más que una sola traducción posible de Medellín en el plano de la acción temporal?³

2 Cf. *Paz* 2,2. Problema de la violencia en América latina, esp. 2.2.5.

3 Se me recuerda que la misma pregunta podría ser formulada acerca de otros objetivos, más específicamente pastorales, de Medellín (la catequesis o la formación de los candidatos al sacerdocio, por ejemplo).

Los términos deben ser atentamente leídos. No se dice, ni se podría decir, que Medellín expresamente resuelve nada en el orden de la acción temporal, en cuanto ésta se distingue de la acción pastoral. No era tal la intención de los autores, ni hay ningún indicio en los resultados publicados que justifiquen atribuírsela. Los obispos, presbíteros y laicos no pretendían legislar acerca de los fines, medios y exigencias técnicas de la construcción de la sociedad temporal⁴.

Sin embargo, sus afirmaciones y recomendaciones tocan al nervio mismo de dicha sociedad, a aquello que la constituye (grupos sociales), a aquello que la alimenta y dilata o desarrolla (la economía), a aquello que le da forma y dirección (la política). Quien está situado en la corriente de ese nervio puede encontrarse, ante la lectura de Medellín, en una de dos posiciones. O bien, para él los dados habrán sido ya echados, y está convencido de que la conciencia cristiana pide hoy ciertas líneas definidas de acción temporal: anticapitalista, socializante, promotora de la lucha de clases, "liberadora". O bien, creará, convencidamente también, que otros modelos y otras opciones son perfectamente compatibles con su obligación de cristiano consciente de promover por la vía más apta una más justa distribución de los bienes y servicios. No sólo compatibles en un sentido como permisivo, sino además capaces auténticamente de traducir dicha obligación y de encarnar las correspondientes exigencias. Se resistirá así a abandonar a la opción alternativa la posibilidad de una verdadera "liberación del hombre" latinoamericano.

La cuestión es grave. Las razones son varias. Primero, los documentos de Medellín pueden ser leídos, y lo son, en una perspectiva limitativa de las opciones temporales legítimas, si bien ésta no era la intención de sus autores (según he dicho recién).

4 Si bien no se encuentra en Medellín un análisis directo del papel que la Iglesia como tal se atribuye a sí misma "en la actual transformación de América latina", se pueden recoger no pocas formulaciones que eppresan ese papel en los términos más o menos tradicionales: "La Iglesia quiere servir al mundo, irradiando sobre él una luz y una vida..." (Justicia 2.3); "Nuestra misión pastoral es esencialmente un servicio de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes, para ayudarles a percibir las responsabilidades de su fe, en su vida personal y en su vida social" (ib. 3); "La fuerza moral y animadora de la Iglesia estará consagrada, sobre todo, a estimular (las instituciones de acción temporal) y se propone actuar, en ese campo, a título supletorio y en situaciones impostergables" (ib. 3.3.) Nuestro uso de la expresión "acción temporal" se justifica por el tenor del párrafo inmediatamente precedente, donde se dice: "La Iglesia reconoce que las instituciones de acción temporal corresponden a la esfera específica de la sociedad civil, aun cuando estén creadas o impulsadas por cristianos."

Segundo, no está en la tradición de la Iglesia el imponer a sus fieles determinadas soluciones temporales concretas (vgr. tal sistema económico, tal solución política), si bien es verdad que a este principio doctrinal se ha faltado constantemente en la práctica, con resultados generalmente infelices. Tercero, la conexión de tales limitaciones de la acción temporal con el magisterio de la Iglesia no es evidente, tanto por una razón de incompetencia de principio, repetido siempre por las autoridades (cf. en último lugar Pablo VI en la alocución de Ginebra⁵), cuanto por la no necesaria implicación del pecado en una u otra de las soluciones propuestas, y en la posibilidad de reducir tal solución a la práctica sin ceder al mal. Esto último debe ser entendido de cualquier sistema económico, social y político existente bajo el sol, porque ninguno es, por una parte, perfectamente coherente con el Evangelio (o sea, todos son deficientes a esa luz), y por la otra, todos pueden ser realizados históricamente de una manera que excluya las oposiciones más radicales y escandalosas al bien del hombre. Cuarto, semejante inflexión de propósitos, consecuentemente aplicada, llevaría a la exclusión de la comunión eclesial a quienes han resuelto, con sus luces humanas, seguir otros caminos de actividad temporal, justamente cuanto el Segundo Concilio Vaticano proclama el fin del dominio eclesiástico sobre lo temporal, e instaura un régimen de muy radical autonomía en este orden⁶.

Se percibe así el rigor de la encrucijada. Por una parte, se quiere asumir la problemática latinoamericana del presente momento histórico, a fin de dar una referencia concreta existencial

5 El texto dice (*Osserv. Rom.* ed. arg., N° 853, 24 de junio de 1969, p. 1): "No pertenecemos a este organismo internacional, somos extraños a las cuestiones específicas que aquí tiene sus oficinas de estudio y sus salas de deliberación y nuestra misión espiritual no pretende intervenir fuera de su campo propio"; y más abajo: "Aunque no tengamos competencia particular en las discusiones técnicas sobre la defensa y la promoción del trabajo humano..." (ib.)

6 Cf. el *Index Analytico - Alphanumeric* de la edición de las *Constitutiones, Decreta, Declarationes* del Segundo Concilio Vaticano, publicada "Cura et studio Secretariae Generalis" del mismo (Typis Polyglottis Vaticanis 1966), *sub voce* "Autonomia rerum temporalium" (p. 1117) con los *lemmata* y las citas allí dadas: *Hominis, societatis, scientiae*. EM (=Gaudium et spes), n. 36, 730: *specifice: Communitatis politicae in suo campo*. EM 76, 807. Notar especialmente este último texto: "Magni momenti est, praesertim ubi societas pluralistica viget, ut rectus respectus relationis inter communitatem politicam et Ecclesiam habeatur, utque inter ea, quae christifideles, sive singuli sive consociati, suo nomine tamquam vices, christiana conscientia ducti, et ea, que nomine Ecclesiae cum suis pastoribus agunt, clare distinguatur."

a la reforma de la Iglesia. Por la otra, se pregunta si, en el proyecto presentado para realizar dicha reforma, queda lugar todavía para una actividad de los católicos, social, económica y política, que sea de veras (y no sólo de nombre) pluralista⁷.

Una cuestión de fondo

Repitamos algunos de los datos recogidos. Medellín no se propone formalmente encauzar la actividad temporal de los católicos en una dirección determinada, sino encarar la revisión y reforma de las instituciones y actividades de la Iglesia, en cuanto ello es requerido por su vocación misma (*Ecclesia semper reformanda*) y por las circunstancias históricas, a fin de servir mejor a "la actual transformación de América Latina". El examen de estas circunstancias parece encaminar las recomendaciones de reforma, en cuanto tocan a la construcción del orden temporal, en una gama mínima de opciones, y la cosa es ocasionalmente entendida así por lectores y comentadores⁸. Sin embargo, una limitación y concretización semejante no está en la tradición normal de Iglesia.

Surgen así otras dos preguntas, que contribuirán en su medida a esclarecer la cuestión del valor de Medellín, y por encima de esto, a poner en cruda luz las conexiones y tensiones que median entre la misión de la Iglesia y las realizaciones temporales.

Se trata, primero de saber, si y por qué la Iglesia puede suprimir en su seno, en una constelación de circunstancias dadas, la libertad de las opciones temporales. La respuesta a este primer interrogante podría parecer a primera vista ser fácil, y afirmativa. Porque surgen múltiples ejemplos, más o menos recientes, de recomendaciones, o incluso imperativos, de este orden. Así en Italia, en abril de 1948, prácticamente se impuso a los católicos votar por la democracia cristiana, una decisión política todavía no del todo desenmarañada de la conducta eclesial⁹. Más remotamente, los católicos franceses se vieron prácticamente prohibir, hasta León XIII, la aceptación del principio mismo de la forma

⁷ Cf. el texto de *Gaudium et spes* recién transcrito.

⁸ Hay también un uso más o menos demagógico de los Documentos, pero de él no se habla aquí.

⁹ Los ordinarios de Italia, movidos por una circular de la Congregación Consistorial a ellos dirigida, publicada originalmente en 1945 (cf. *La Civiltà Cattolica* (1945), III, p. 385) y reproducida en 1947 (31 de marzo, difundieron "Instrucciones" o "Disposiciones" sobre las elecciones futuras, de las cuales pueden servir de modelo las siguientes citas de la firmada por el cardenal Schuster, arzobispo de Milán: "... c) Il voto può e deve essere dato

republicana de gobierno, de tal manera que no tenían otra posibilidad de opción fuera de la monarquía ¹⁰.

Estos y otros casos que podrían ser aducidos, no son enteramente probativos. Al contrario, son en realidad deficientes. Aparte de otras críticas, que podrían ser formuladas, hay una doble diferencia neta con la situación encarada en Medellín. Es a saber: aquí se contempla en principio no una *emergencia* política sino una realidad y una tarea de Iglesia; y además el ensanchamiento del panorama geográfico a la medida de un continente desvirtúa todo intento de reducción demasiado particular a tal o cual acto político. Por esto, aun si se defendiera en teoría la posibilidad de tales recomendaciones o imperativos, se limitaría ciertamente su aplicación a circunstancias muy concretas de espacio y de tiempo, de las cuales sólo sería juez en el caso el episcopado local. Pero ni aun así se admitiría, a la luz del Segundo Concilio Vaticano, semejante intervención, que parecería inevitablemente sustituir los criterios autónomos de responsabilidad civil por otros de contenido religioso, y por consiguiente, en la misma medida, desvalorizarlos, y así comprometer la misión específica de la Iglesia.

Es a ésta precisamente que toca el último interrogante propuesto. Se lo puede presentar desde distintos ángulos, de los cuales elijo uno. ¿Es posible realizar la misión específica de la Iglesia, en el siglo veinte, cuando se es solicitado por la casi completa desacralización de la existencia, sin caer de una u otra manera en compromisos de acción temporal? ¿Es posible preocuparse fun-

solo a quei candidati o a quella lista de candidati che offrano maggiori garanzie di esercitare il loro mandato nello spirito e secondo le direttive della morale cattolica; d) 'E grave dovere dei Pastori d'anime d'istruire e illuminare il loro gregge su questi supremi principii che devono informare in ciascun fedele la propria coscienza sociale cristiana...' (cf. *La Civiltà Cattolica* (1948), I, p. 551 ss.). Es verdad que el documento comienza esta enumeración diciendo: "La Chiesa ammette qualsiasi legittima forma di governo perchè diretta al bene commune ed organizzata giuridicamente, in armonia colle leggi divine e coi diritti sociali, specialmente dell'individuo e della famiglia." (ib.). Es la tesis del principio, que viene en línea recta de León XIII. Texto como el citado, con las dos partes (principal y aplicativa), se puede encontrar en todas partes hasta 1960. Así por ejemplo en la Argentina, para las elecciones de febrero de 1946.

¹⁰ Cf. la carta "Au milieu des sollicitudes" del 16 de febrero de 1892 (Actes de León XIII, t. III, París s. f. pp. 112-122) y los documentos subsiguientes: carta a los cardenales franceses (3 de mayo de 1892; ib. pp. 123-127) y carta al cardenal Lecot, arzobispo de Burdeos (3 de agosto de 1893, ib. pp. 220-222). El papa debe recurrir a su autoridad suprema y a su arraigado propósito del bien de la Iglesia y de Francia para convencer a los recalitrantes (cf. el último documento citado).

damentalmente por *el hombre*, como se dice en Medellín¹¹, sin orientar decididamente la acción de la Iglesia en el carril de las corrientes sociales, económicas y políticas que parecen más humanizantes? ¿Es posible predicar la "liberación" sin que inmediatamente ésta sea identificada con la que se predica, con otros principios y desde otros supuestos, en la literatura y en la proclamación políticas?

La respuesta a estos interrogantes debe poder ser positiva, con dos condiciones. La primera: que la Iglesia no cese de luchar por descubrir, a pesar de toda su carga histórica, cuál es la especificidad de su misión, en un mundo que se desinteresa de la dimensión trascendente. Ella debe ser, precisamente, quien transforma, quien completa, a riesgo de parecer alienada, lo que falta a esta dimensión terrena; quien brinda lo que la engloba y purifica, redimiéndola. La segunda: que se tenga confianza en los intentos múltiples que los grupos humanos realizan para resolver los problemas temporales, aunque sean contrarios entre sí, y *porque* son contrarios entre sí. En otras palabras, que se mantenga y promueva el pluralismo en las opciones temporales.



A esta luz, y con estas categorías, se debe buscar y hallar el valor eclesial de los documentos de Medellín.

JORGE MEJIA

¹¹ Cf. Introducción: "La Iglesia latinoamericana reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente... De este modo, ella no se ha "desviado", sino que se ha "vuelto" hacia el hombre..."

Medellín:

Un caso de teología y pastoral

Comencemos aclarando el título. ¿Por qué un caso de Teología y Pastoral?

Medellín, como hecho eclesial, debe ser enmarcado para su comprensión, dentro de la perspectiva abierta por el Vaticano II, Concilio Pastoral, si lo hubo alguna vez en la historia del cristianismo, pero que, de acuerdo a ciertos comentaristas, no excluye ni disminuye la dimensión doctrinal¹.

Medellín, por lo tanto, a la luz del Vaticano II, no es ninguna novedad. Pero, para captar bien lo que esto significa, nos parece importante ubicar al mismo Vaticano II, dentro de determinadas perspectivas eclesiales —a través de sus hitos conciliares fundamentales— que manifiestan diversas relaciones posibles entre Teología y Pastoral. En otros términos, queremos considerar diversos casos de Teología y Pastoral, tipos que nos permitan vislumbrar, al análisis, las múltiples modalidades que pueden recibir los aspectos esenciales de la misión y la estructura eclesiales: la posesión de la Verdad (Doctrina) y su transmisión (Pastoral).

Eso es pues lo que haremos en un primer momento. Fijar las *perspectivas eclesiales* en las que encuadraremos el hecho Medellín. En un segundo momento trataremos de captar las *categorías teológicas* fundamentales que respaldan sus posiciones (y opciones) básicas. En fin, trataremos en tercer lugar de plantear en resumen los *interrogantes* fundamentales que los elementos anteriores abren a la conciencia cristiana de hoy, a la latinoamericana en particular. De eso en verdad se trata: ¿cómo un cristiano consciente y lúcido puede y debe estudiar los documentos y los problemas suscitados por Medellín? Eso, y no otra cosa, es lo que deseamos hacer en este modesto estudio. Mostrar los elementos que entran en juego en esta reflexión concreta fundamental para que se comprendan las actitudes a que Medellín puede dar y ha dado ya lugar, de manera que los responsables del Documento, la Jerarquía latinoamericana, comprenda las graves cuestiones de conciencia que su escrito ha despertado.

He aquí, antes de entrar en materia, el esquema de nuestro trabajo, para que el lector pueda, desde el principio, apreciar el orden de su desarrollo.

¹ M. D. CHENU: *Un Concile "Pastoral"*, Parole et Mission (21), 1963, 182-202, en especial 201-2 y también 198. Citar este artículo no equivale a suscribir a todo lo que en él se afirma.

I — *Perspectivas eclesiales*

A — Trento, Vaticano I y Vaticano II

B — Medellín y Vaticano II: el problema.

II — *Categorías teológicas*A — *Liberación*

- 1) contenido
- 2) afirmaciones generales
- 3) Textos claves

B — *Otras categorías*

- 1) Cristológicas
- 2) antropológicas
- 3) morales

C — *Signos de los tiempos*

- 1) en Medellín
- 2) en Pablo VI:
 - a) significado
 - b) actitud del cristianismo
 - c) peligros a evitar

III — *Interrogantes*

Conclusión

I — *Perspectivas eclesiales*

Los tres últimos y más conocidos concilios de la historia de la Iglesia enmarcarán la sumaria visión histórica que mostrará los diversos casos de interacción entre Teología y Pastoral: Trento, Vaticano I y Vaticano II. No tenemos ninguna pretensión en nuestro análisis; se trata solamente de seleccionar algún aspecto particular desde el que cada concilio logre iluminar nuestro problema. Y creemos que eso es posible. Entremos ya en materia.

A — *Trento, Vaticano I y Vaticano II.*1/ *Trento*

Es un hecho perfectamente conocido, y que repercute aún en nuestros días, que su doctrina conciliar marcó, entre muchos otros aspectos, la disciplina sacramental de la Iglesia. Por poco que reflexionemos en ese hecho, ¿con qué nos encontramos?

Una *doctrina* de fe —formulada técnica y rigurosamente sobre el “opus operatum”, se constituye de hecho en *norma práctica* de sacramentalización, es decir de administración sacramental. Lo que es verdadero en el terreno objetivo de la fe —la eficacia sacramental del signo— se convierte en criterio de conveniencia (mínimo en principio, pero rápidamente normal en los hechos) de administración del sacramento, lo que trae aparejado un descuido u olvido de otros elementos no menos importantes para la recepción concreta del mismo. Problema de la interacción de la fe (y con ella de toda la disponibilidad subjetiva) y el gesto sacramental, de incidencias particularmente graves en los sacramentos del Bautismo y del Matrimonio, pero que se extiende fácilmente a otros sacramentos².

Hoy, la Iglesia toda, sin ceder a extravagancias opuestas, toma conciencia eficaz de esa generalización abusiva. La reforma litúrgico-sacramental, paulatina pero segura, lo confirma. Retengamos, por lo que a nosotros nos interesa, que esa generalización abusiva se funda en una *identificación o asimilación* entre *verdad objetiva y praxis* concreta. El terreno particular puesto de manifiesto por Trento es el de la función *ministerial* de la Iglesia. Consecuencia: la postura dominante en la práctica es, digámoslo así, *laxa*, en cuanto la aplicación sin más de la verdad definida lleva a una falta de *calidad* en las exigencias concretas para la administración y recepción del sacramento.

2/ Vaticano I

De las doctrinas definidas por este Concilio hay una, según creemos, que marcó profundamente toda la vida eclesial hasta nuestros días. El hecho de determinar estrictamente la *doctrina*, no sólo de la infalibilidad, sino de la potestad ordinaria e inmediata del Romano Pontífice sobre toda la Iglesia, se tradujo, en la *praxis* eclesial, en un centralismo administrativo de gobierno tal, que bien se puede considerar como inspirador de la forma concreta a la que se ajustó hasta ahora la función eclesial de *régimen*.

² M. PEUCHMAURD: *Qui faut-il baptiser?*, Parole et Mission (28), 1965, 112-132. En especial las páginas 120-1 con las citas de A. Marcus y de A.-M. Roguet. Por lo que toca al sacramento del Orden, se encontrarán elementos análogos de interés en A. DUVAL, *L'Ordre au Concile de Trente*, en *Études sur le Sacrement de l'Ordre* (Lex Orandi 22), Cerf, Paris, 1957, pp. 277-324.

Aunque en teoría se evitó caer en los excesos de grupos extremistas del Concilio, para quienes no incluir ninguna limitación de principio en las intervenciones del Pontífice equivalía propugnar un uso frecuente y centralizado de esa prerrogativa papal³, en el orden práctico no se escapó a esta conclusión sino a medias. En efecto, el centralismo romano, que comienza a distenderse hoy y no sin serias dificultades, significó una aplicación estricta de una verdad doctrinalmente indiscutible, pero que no podía ni debía tomarse sin matices como norma de acción pastoral. La Pastoral, en este caso, se concentra en el terreno de la función de *régimen* —Pastoral por excelencia podríamos decir— pero no es sino un caso más de esa *identificación indebida* entre doctrina y praxis ya señalada en el caso de Trento.

3/ Vaticano II

Si hasta ahora hemos puesto el acento en las funciones eclesiales de ministerio (Trento) y de régimen (Vaticano I), al llegar al Vaticano II nos enfrentamos ciertamente con el *magisterio*, entendido en el sentido amplio de evangelización. La Iglesia, hoy, oficialmente, se piensa, reflexiona sobre sí misma para convertirse, reestructurarse y, así, poder evangelizar: cumplir su misión específicamente religiosa que desborda sobre lo temporal. Dialogar, salir al encuentro del hombre, liberarlo, ayudar al progreso, promover la paz, etc., cualquiera sea el nombre que se pueda utilizar, remitiéndose a las orientaciones del Vaticano II, el polo parece neto: ¿cómo debe la Iglesia cumplir hoy la función evangelizadora?

Lo importante en este punto es que no podemos sino plantearnos el problema. La solución no está a la vista como lo estará quizás, para los historiadores del siglo próximo. La Iglesia no ha optado; está por optar, o mejor todavía, está optando. Pero lo que no se ve es que esas opciones sean, al menos por el momento, uniformes. Razón de más para que tratemos de no incurrir en errores semejantes a los pasados —de los que vamos saliendo recién hoy—, que se cristalizaron en una indebida identificación de teoría y praxis, traducida esta última, por su total dependencia de

³ W. DEWAN, "*Potestas vere episcopalis*" au 1er. Concile du Vatican, en *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (Unam Sanctam 39), Cerf, Paris, 1961, 661-687, en particular las páginas 683 y 686 (intervención de Mons. Zinelli, Obispo de Treviso). Se podrá consultar en el mismo volumen el artículo de G. THILS sobre la "*Potestas ordinaria*", páginas 689-707, esp. 705-707.

la teoría, en una actitud estricta (régimen) o laxa (ministerio). Razón de más, sobre todo, para que indagemos seriamente los textos del Vaticano II a fin de encontrar los criterios que la Iglesia misma se ha dado conciente y oficialmente para enfrentar al problema que nos ocupa.

En efecto, el Concilio nos da elementos para encarar la situación, pues si, por una parte, el Vaticano II ha determinado importantes cuestiones doctrinales (en eclesiología, por ejemplo), ha mostrado sobre todo un modo nuevo y más conveniente de asumir nuestra actitud ante el mundo a evangelizar, y precisamente para evangelizarlo. Más allá de las doctrinas, tenemos una *norma de evangelización teórico-práctica*, consistente en una actitud de apertura leal hacia el mundo en el que, tanto en *doctrina* como en *gestos* concretos, el hombre debe reconocer los “*signos de los tiempos*” (el modo como Dios habla por el mundo de hoy), *discernidos e integrados* en la corriente vital de la Tradición eclesial plurisecular.

¿Cómo describir esa normatividad u orientación teórico-práctica? Trataremos de hacerlo ahora brevemente, mostrando la conexión con lo que antecede, dejando para más abajo la explicación detallada de lo que ahora enunciamos.

Para comenzar por lo más claro, digamos primero *negativamente* que el Concilio no nos orienta, creemos, hacia *ningún tipo de identificación abusiva de teoría y praxis*, ni en el sentido indicado anteriormente de un sometimiento de la acción a la doctrina, ni —menos aun— en la línea de una subordinación de la teoría a la praxis, como si la realidad práctica y sus exigencias constituyeran de por sí normas adecuadas de acción, y, más allá de esto y con menos razón todavía, en criterios de verdad teórica: lo que se *debe pensar* y, quizás, *crear*. El Concilio proporciona pues únicamente orientaciones teórico-prácticas que permitan ir encontrando criterios de acción, tanto en el campo doctrinal como en el de las opciones concretas, vividas cada una según sus exigencias propias y en leal apertura a la situación particular donde les toca encarnarse.

En segundo término, y para explicar mejor lo que creemos ser el aporte *positivo* del Concilio, agreguemos que esa orientación teórico-práctica del Vaticano II parece poder delimitarse de la manera siguiente: la Iglesia se *enfrenta* lealmente al mundo contemporáneo, tratando de *juzgar* los valores propios que lo caracterizan, para luego *asimilar*, en acto de discernimiento profundo, dichos valores a su vida propia. Esta distinción entre juz-

gar y asimilar nos parece capital ⁴. Ella será encarada más explícitamente en el párrafo siguiente, cuando entremos, desde este ángulo, en el análisis de las relaciones entre Medellín y Vaticano II.

B — *Medellín y Vaticano II: el problema.*

Luego de haber expuesto sumariamente nuestra apreciación sobre la perspectiva del Vaticano II, tenemos que preguntarnos: ¿se ubica el Documento de Medellín, que tan explícitamente pretende seguir al Concilio, en las auténticas perspectivas del mismo? Nuestra respuesta es, por el momento al menos y "salvo meliori iudicio", negativa o, si se quiere, muy reticente.

¿Por qué? Porque estimamos que Medellín no logra evitar el mismo tipo de errores cometidos a raíz de Trento y del Vaticano I, aunque lo hace bajo signo contrario. En efecto, la identificación abusiva de teoría y práctica se cristaliza esta vez en el *dominio de la teoría por la praxis*. El resultado, que iremos poniendo en evidencia, es una inevitable *laxitud doctrinal* en el orden de la evangelización, lo que es muchísimo más grave que todos los defectos prácticos que pudieran ocasionar Trento y el Vaticano I.

Para fundar esta aseveración, cuyo carácter delicado no se nos escapa, debemos proceder metódicamente, investigando más en particular las características propias de los dos términos en comparación. Enfocaremos pues en primer lugar el Vaticano II, para luego volcarnos largamente sobre el Documento de Medellín.

⁴ Los matices introducidos por esta distinción no son por cierto originales. No hemos hecho sino inspirarnos de la tradición misma de la Iglesia, tal como resulta de estudios como el de R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris-Worcester (Mass.) U.S.A., 1962. Este admirable libro se estructura en base al doble aspecto mencionado: el juicio y la asimilación (p. 73). Y aunque fundamentalmente se concentra en mostrar sus consecuencias en el pensamiento agustiniano, toda la II parte de la obra, dedicada a ubicar a Agustín en la "tradición cristiana de la filosofía ecléctica" (pp. 71-190), permite captar la presencia y la trascendencia de esos dos puntos de vista en toda la tradición patristica. Así, un Tertuliano que en el orden del juicio será particularmente negativo (y a veces de manera muy penetrante, cf. p. 127, en la práctica no dejará de asimilar elementos concretos de la tradición filosófica. A la inversa, otros que en el orden del enjuiciamiento general y de principio pueden mostrarse más benévolos, son quizás, cuando llega el momento del esfuerzo de asimilación individual, mucho más reticentes. La misma evolución del Agustín joven al maduro no es sino la manifestación de esa bipolaridad en el enfrentamiento de la tradición cristiana con las distintas culturas históricas.

1) *Concilio Vaticano II*

Decíamos más arriba que la Iglesia, en este Concilio, ha pensado su misión evangelizadora en función de un acercamiento al mundo en un diálogo honesto que le permita oír y ser oída, ayudar y recibir ayuda, mediante el discernimiento, a la luz de la Tradición viva, de los “signos de los tiempos”, para mutuo enriquecimiento de Iglesia y mundo. Y que esa orientación parece tomar cuerpo en un doble momento capital: el *juzgar* los valores propios del mundo contemporáneo con que ella se enfrenta, y el esfuerzo por *asimilar*, en acto de discernimiento profundo dichos valores a su vida propia. Añadamos ahora que el Concilio Vaticano II, aunque traza esa orientación normativa, no la practica siempre ni en cada uno de los documentos en su totalidad.

Ilustremos esta afirmación con un ejemplo del mismo Concilio: lo que podríamos llamar la dialéctica entre “*Gaudium et Spes*” (citaremos GS) y la declaración sobre la libertad religiosa (citaremos DH).

Dos parecen ser los esquemas teóricos posibles de interpretación: o bien considerar a DH como un apéndice de GS, es decir, reducirlo a un aspecto particular de la visión general de las relaciones entre Iglesia y mundo ofrecida por GS, o bien oponer los dos documentos entre sí como si procediesen de dos ópticas diferentes, difícil y laboriosamente conciliables. Ambas interpretaciones exegéticas, creemos, se han dado. Las consecuencias en el primer caso derivan en una concepción *dualista* de GS: la temporalidad reconocida y aceptada, pero enfrentada a la misión religiosa de la Iglesia; en el segundo esquema se concluye, en cambio, en una afirmación *monista*. Sólo GS daría un enfoque satisfactorio de perfecta unidad entre sagrado y profano, temporal y religioso, mientras DH constituiría, en su elaboración insatisfactoriamente conciliadora, un resabio mal avenido de cierta mentalidad arcaica que lucha por no asimilar los elementos modernos.

En verdad, ninguno de los esquemas es aceptable. Pensamos que la verdad exegética y teológica está en otra dirección.

Mientras GS, a la luz de la categoría de “signos de los tiempos”, *detecta* algunos de ellos y los *juzga en sí mismos* como dignos de ser reconocidos y estimados, DH, en un momento ulterior, no se limita a detectar y a juzgar sino que *discierne* ese signo específico de la libertad religiosa, expresión de la dignidad humana, tratando de *asimilarlo* a la luz de la Tradición viva, entroncándolo en el *cuerpo total del depósito* eclesial cristiano. No es el juicio sobre el valor particular, o no valor, de ciertos hechos que se detectan como signos de los tiempos, sino el ver cómo, en un signo concreto, algunos elementos se concilian (transformándose si es necesario)

con la Tradición viva, al entrar en ella como en un todo que vive vida propia ⁵.

A esta luz se esclarece, creemos, lo arriba expresado sobre la actitud normativa teórico-práctica del Vaticano II: la Iglesia, lealmente enfrentada al mundo contemporáneo, trata de juzgar sus valores típicos y de asimilarlos en profundidad a su propia riqueza.

2) *Medellín*

Sobre la base de lo explicado, podemos abocarnos a nuestro problema: ¿cómo ubicar a Medellín en la perspectiva del Vaticano? Una simple lectura del Documento parece autorizar las siguientes conclusiones de orden general:

- a) de modo *negativo*, en cuanto no adopta la perspectiva doctrinal de Trento y el Vaticano I, se puede decir que Medellín tiene la impronta del Vaticano II.
- b) ¿estaríamos sin embargo fundados en afirmar sin más que la perspectiva *positiva* elegida es la del Vaticano II, vale decir, la de una orientación teórico-práctica que encarrile el trabajo de discernimiento profundo de los "signos de los tiempos" contemporáneos?

⁵ Lo que deseamos expresar mediante esa distinción es que, aunque GS ofrezca un gran *fresco de valores contemporáneos* que la Iglesia se complace en detectar y reconocer como dignos de ser tenidos en consideración y respeto, no sería exacto pretender atribuirle un *esfuerzo concreto de asimilación teológica a su depósito tradicional*. Esa tarea individual y determinada no es del cómputo de GS que, a nuestro parecer, sólo abre generosamente el ámbito de las *aspiraciones* propias a realizar hoy por la Iglesia frente al mundo contemporáneo. Ilustraremos esta posición mediante otro ejemplo claro y candente: la cuestión matrimonial, encarada tanto en GS como en "Humanae vitae". Mientras en el capítulo 1 de la Parte II de GS se habla de "dignitate matrimonii et familiae fovenda", poniendo de relieve, es decir, detectando toda una serie de valores enaltecidos por el mundo contemporáneo (en especial el aspecto personal de la unión conyugal (n. 49) y todo lo que de él deriva), la forma concreta de asimilar esos elementos, bajo un ángulo determinado, a la Tradición teológica en la materia no se produjo sino en la "Humanae vitae", *culminando con un rechazo*. Es decir, la Iglesia *no asimiló de hecho el modo concreto como el mundo contemporáneo piensa y vive esos valores* en nuestra coyuntura, sin renunciar con todo a su excelente aspiración de poder llegar a integrarlos algún día en conformidad —de manera homogénea diríamos en lenguaje técnico— con su doctrina tradicional, que se verá así enriquecida, pero de manera plenamente armoniosa. Por donde se verá el sentido y la importancia de la distinción que empleamos, así como la necesidad de tenerla en cuenta para situar claramente actitudes de la Iglesia que podrían parecer, a primera vista, paradójicas por no decir contradictorias.

Estamos más bien persuadidos de lo contrario. El mismo *método* de trabajo elegido, reflejado claramente en la estructura misma de los documentos, parece manifestar una actitud tal que, partiendo de lo *concreto*, encuentra en ello la *norma* a la luz de la cual ir *iluminando los principios de fe para*, en un tercer momento, *aplicarlos* a las conclusiones pastorales, que difícilmente escapan así a la opción singular concreta determinada en todos los campos invocados, desde el político hasta el económico social. Y ello en virtud de la fe cristiana, pero en cuanto iluminada, es decir, normada de hecho por las exigencias concretas preliminares.

Para convencernos de lo que antecede, preguntémosnos: ¿la Iglesia de América latina es invitada, en Medellín, a discernir y a estimular las grandes *aspiraciones* de la humanidad contemporánea reflejadas en su continente, o bien, además de eso y más específicamente, a emprender una *tarea concreta*, en unión con ciertas fuerzas que promueven esas aspiraciones a su manera, por vías determinadas, lo que supone *optar* por personas, grupos, medios de acción. . . específicos, en una palabra, entrar en una acción política determinada? No creemos que los redactores del Documento se hayan planteado las cosas así. En verdad, hay textos que juegan en uno u otro sentido⁶, aunque, en la práctica, algunos intérpretes de Medellín encarrilan su acción en el segundo sentido indicado. Sea de esto lo que fuere, pensamos tener derecho a cuestionarnos con libertad si los redactores del Documento, aun sin establecer netamente la distinción arriba indicada entre aspiración y tarea, no han pretendido encuadrar el Documento dentro de un impulso decidido y nada ambiguo hacia determinadas opciones temporales. Algunos de los textos más capitales parecen indicarlo, en especial II,3.1,764 y X,2.3,786 (citados en la nota 6). Si así fuera, creemos que Medellín podría exceder la posición comenzada por la Iglesia en el Vaticano II, planteando por lo mismo un serio problema en cuanto a la interpretación, al alcance y a la normatividad del Documento. Por supuesto, se trata sólo de interrogantes que nos permitimos abrir y que otros más competentes que nosotros, a comenzar por los miembros jerárquicos que firmaron el Documento, podrán contribuir a esclarecer.

De cualquier manera, sólo una reflexión sobre ciertas categorías teológicas básicas en la declaración episcopal nos ayudará a ver la ubicación y el sentido en que debe orientarse la exégesis del texto, y la interacción que praxis y teoría tienen en él. A ese aspecto dedicaremos ahora muy particularmente nuestra atención y nuestro esfuerzo.

⁶ Citaremos el Documento de Medellín de acuerdo al texto publicado por la revista *Criterio*, N° 1558 (24-X-1968). Entendemos que la revisión de la Santa Sede, posterior a dicha publicación, no afecta esencialmente al

II — *Categorías teológicas.*

El reiterado acento en la coyuntura histórica de América latina no sólo da la pauta del espíritu de los redactores del Docu-

texto. En cuanto al modo de citar, seguiremos la numeración del Documento. Los números romanos designan cada uno de los 16 textos presentados, y los árabes las divisiones y subdivisiones en el interior de cada texto básico. Terminaremos añadiendo el número de la página de la edición Criterio. Así, por ej.: I,3.1.1.c), 759, significa: I(Justicia), 3(Proyecciones de pastoral social), 3.1.(Orientación del cambio social), 3.1.1.(el primer párrafo de 3.1), 3.1.1.c) (el apartado c) dedicado a "Empresas y economía". Todo ello se encuentra en la página 759.

Textos: a) sobre las *aspiraciones*:

I,3.1.2,760: "Con la lucidez que surge del conocimiento del hombre y de sus *aspiraciones*, debemos reafirmar...".

II,1.1,762: todo el número debe ser leído atentamente. Se verá que se refiere a una "situación de injusticia... que (expresa) una situación de pecado" en cuanto constituye una amenaza real para la gran aspiración del hombre a la paz. En la medida en que no se consideran (aunque se reconozcan) "los esfuerzos positivos" existentes para lograr "una sociedad más justa", y se admita la existencia en nuestro continente de "causas naturales difíciles de superar" para aliviar la miseria, es claro que los elementos concretos para enfrentar una tarea podrán ser estimados, pero no se encara la tarea misma en cuestión, es decir esos "esfuerzos positivos" para lograr una sociedad más justa.

II,1.2,3,762: "...las desigualdades excesivas impiden sistemáticamente la satisfacción de las *legítimas aspiraciones* de los sectores postergados".

II,2.1.1,763: "(La paz) supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus *legítimas aspiraciones satisfechas*...".

VII,3.2.2.b),778: "...ruega a las Jerarquías locales... valorar antes que condenar indiscriminadamente las nobles motivaciones y las *justas aspiraciones* (de la juventud universitaria) muchas veces contenidas en sus inquietudes y protestas...".

VIII,3.1,780: "Las situaciones históricas y las *aspiraciones auténticamente humanas* forman parte indispensable del contenido de la catequesis...".

XI,2.4.c),789: "Pero en el orden económico y social, y *principalmente en el orden político*, en donde se presentan *diversas opciones concretas*, al sacerdote como tal *no le incumbe directamente* la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones".

b) sobre la *tarea*:

Introducción,3,757: "No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se ha tornado, con dramática urgencia, la *hora de la acción*. Es el momento de inventar con imaginación creadora la *acción que corresponde realizar*...".

IV,2,2,770: "En cuanto servidora de todos los hombres, la Iglesia busca *colaborar* mediante sus miembros, especialmente laicos, *en las tareas de pro-*

mento sino que orienta la elección de cierto número de conceptos o nociones que, al ser refrendadas por miembros de un episcopado continental, adquieren derecho de ciudadanía en el terreno teoló-

moción cultural humana, en todas las formas que interesan a la sociedad”.

V,1.5,773: “(Los jóvenes) esperan de los pastores no sólo que difundan principios doctrinales sino que los corroboren con *actitudes y realizaciones concretas*”.

Citamos ahora tres textos capitales, los más decisivos e ilustrativos quizás de cuantos podrían ser referidos para mostrar la actitud de fondo de los redactores del Documento.

(1) II,3.1,764: “. . . Creemos que el Episcopado Lationamericano no puede eximirse de *asumir responsabilidades bien concretas*. Porque *crear un orden social justo*, sin el cual la paz es ilusoria, es una *tarea eminentemente cristiana*”. Sin embargo, las líneas siguientes, a las que remitimos al lector, hablan de “educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar”, lo que evidentemente ni basta ni es lo específico de una tarea para “*crear un orden social justo*”.

Cf., en ese mismo sentido: I,3,759: “Nuestra misión pastoral es *esencialmente un servicio de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes, para ayudarles a percibir* las responsabilidades de su fe, en su vida personal y en su vida social. Esta II Conferencia Episcopal señala las exigencias más importantes, teniendo en cuenta el juicio de valor que, sobre la situación económica y social del mundo de hoy, han hecho ya los últimos documentos del magisterio y que en el continente americano tienen plena vigencia”.

No puede dejar de constatarse pues una cierta oscilación en el pensamiento de los autores del Documento, debida a nuestro parecer a cierta falta de claridad con relación a la materia tratada y al modo de tratarla. Cf. lo que se dice en el texto sobre “aspiración” y “tarea”.

(2) X,2.3,786: “Lo típicamente laical está constituido en efecto por el compromiso en el mundo. . . Ahora bien: *comprometerse es ratificar activamente la solidaridad* en que todo hombre se halla inmerso, *asumiendo tareas de promoción humana en la línea de un determinado proyecto social*.”

El *compromiso así entendido*, debe estar marcado en América Latina por las *circunstancias peculiares de su momento histórico presente, por un signo de liberación, de humanización y de desarrollo*”. Texto de una elocuencia acabada, no desmentida por el recurso que, líneas más abajo y citando a GS y PP, se hace a la “autonomía” (¿?) del laico.

(3) XIV,3.4,799: “Queremos que nuestra Iglesia latinoamericana. . . esté presente en *la vida y las tareas temporales*, reflejando la luz de Cristo, presente en la construcción del mundo”. Texto igualmente ambiguo, pues, o bien la Iglesia refleja a Cristo presente en la construcción del mundo como pura “luz” orientadora de las conciencias, en cuyo caso caemos en la objeción expuesta en el texto anterior (1), o bien la Iglesia está presente construyendo el mundo activamente como lo hace el Señor, sentido que, salvo error, incide en las acciones temporales concretas de todo orden que están desti-

gico. Estas categorías nos parecen *dependen* de la expresión "signos de los tiempos", *condensarse* en la de "liberación" y *multiplicarse* en otras tantas que, abarcando los campos de la antropología, la cristología y la moral, dan relieve a los nuevos aspectos en que el hombre latinoamericano debe hoy pensar y vivir su existencia cristiana ⁷.

nadas a crear un orden justo. Que Cristo, dado su señorío sobre la creación actúa de este modo a través de los hombres, no cabe duda. Pero si otro tanto ocurre con la Iglesia, ¿cómo afirmar que se reconoce todo el valor y la *autonomía que tienen las tareas temporales*? A los autores les toca responder qué idea se hacen de la misión de servicio de la Iglesia, a la cual aluden.

Esta misma ambigüedad está presente en casi todos los textos, incluso en aquellos que hemos citado parcialmente.

⁷ Textos:

a) sobre los *signos de los tiempos*:

Introducción, 4,757: "No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación"; cf. *ibid.* 5.

V,3.1,774: "La Iglesia... quiere auscultar atentamente las actitudes de los jóvenes que son manifestación de los signos de los tiempos...".

VII,2.2,778: "... los "signos de los tiempos", que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un "lugar teológico" e interrelaciones de Dios".

VIII,3.1,780: sin usar la expresión, el contenido, referido a "las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas", es el mismo; *ibid.* 3.7,781: refiriéndose a los medios de comunicación que promueven la cultura universal de la imagen: "Este es un signo de los tiempos".

X,3.1,786: "... se le dotará (a los movimientos laicos) de una coordinación adecuada y de una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de los acontecimientos".

XI,4.1,790: "Reflexionaremos juntos (los presbíteros) apoyándonos en el don de Dios para discernir los signos de los tiempos".

XIII,3.6.1,796: "Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan interpretar los signos de los tiempos, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas". Cf. *ibid.* 3.1.1, 795, sin citar la expresión, el mismo contenido, algo más explicitado en el orden del discernimiento.

XV,3.2.3.b),802: "Reflexión teológica sobre la realidad detectada", como exigencia de la acción pastoral planificada.

XVI,2.5,803: "... interpretando los hechos a la luz del pensamiento cristiano" a través de los medios de comunicación social.

b) sobre la *liberación*:

Introducción, 4,757: "... estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de

Una enumeración seguida y atenta de estas categorías no deja de plantear problemas. No, en verdad, porque pretenda realizar una adecuación o reexpresión del mensaje de salvación al hombre

liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva".

I,2.1,758: "Es el mismo Dios quien... envía a su Hijo para que, hecho Carne, venga a *liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que le tiene sujeto el pecado*, el hambre, la miseria, la opresión y la ignorancia, en una palabra, la injusticia y el odio, que tienen su origen en el egoísmo humano. Pero para nuestra *verdadera liberación*, todos los hombres necesitamos una profunda conversión a fin de que llegue a nosotros el "Reino de justicia, de amor y de paz..."; ib.2.2,759: "En la historia de la salvación toda la obra divina es una acción de *promoción y de liberación humana*, que tiene como único móvil el amor" ... que "es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a *realizar la justicia en el mundo*, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad"; ib.2.3,759: "Creemos que el amor a Cristo a nuestros hermanos será no sólo la *gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión*; sino la *inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral* de nuestros pueblos".

II,1.4,763: "...el *proceso de integración*, bien entendido, se presenta como una necesidad imperiosa para la América Latina... La integración, en efecto, *no es un proceso exclusivamente económico*; se presenta más bien con amplias dimensiones que abrazan al *hombre totalmente considerado*: social, político, cultural, religioso, racial, etcétera".

IV,2.2,770: "Como *toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo*, la Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria de todo esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestro pueblo".

VIII,3.1,780: "...la catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las *posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral* en Cristo, el Señor".

IX,2.2,783: "En el momento actual de nuestro continente, ... ciertas actividades humanas representan una importancia vital para el futuro... (entre ellas están) la *promoción humana y todo lo que está o pueda ponerse a su servicio*: la educación, la evangelización y las diversas formas de acción apostólica".

X,1.2,785: "...la toma de conciencia de esta misma situación (de subdesarrollo)... provoca en amplios sectores de la población latinoamericana actitudes de protesta y aspiraciones de *liberación, desarrollo y justicia social*".

X,2.3,786: "...comprometerse es ratificar activamente la solidaridad en que todo hombre se halla inmerso, asumiendo *tareas de promoción humana en la línea de un determinado proyecto social*. El compromiso así entendido, debe estar enmarcado en América Latina por las circunstancias

de hoy⁸, sino porque, pretendiendo realizar esto en plena fidelidad a la Tradición⁹, lleva sin embargo a desplazar los acentos de tal manera que trae aparejada, sea una ambigüedad inquietante en algunas verdades de la fe, sea ciertas omisiones o lagunas relativas a aspectos absolutamente esenciales del cristianismo¹⁰.

peculiares de su momento histórico y presente, por un *signo de liberación, de humanización y de desarrollo*".

XI,2.4.a),789: "...una viva dimensión misionera que le haga (al sacerdote) poner sus preocupaciones ministeriales al *servicio del mundo con su grandioso devenir* y sus humillantes pecados..."; ib.c): "Para promover el *desarrollo integral* del hombre formará y animará a los laicos a participar activamente con conciencia cristiana en la *técnica y la elaboración del progreso*".

XIV,2.3,798: "Cristo Nuestro Salvador... centró su misión en el *anuncio a los pobres de su liberación* y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres"; ib.3.2: "La *promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción en favor del pobre*, de manera que respetemos a su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo".

XV,3.1.1,800: "La comunidad cristiana de base... es... foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de *promoción humana y desarrollo*".

XVI,2.1,803: "...la confiada esperanza de que (los medios de comunicación social) contribuirán cada vez más a la *promoción humana y cristiana del continente*".

⁸ VIII,4.3,782: "No basta pues repetir o explicar el mensaje. Sino que hay que *re-expresar incesantemente, de nuevas maneras*, el Evangelio en relación con las formas de existencia del hombre, teniendo en cuenta los ambientes humanos éticos y culturales y guardando siempre la *fidelidad a la palabra revelada*"; ib.4.4: todos han de trabajar en conjunto para "proponer formas *nuevas de palabra y de acción*"; ib.5.11: "*Adaptar el lenguaje eclesial al hombre de hoy, salvando la integridad del mensaje*". Cf. ib. 2.2 y 3.1,780.

⁹ Cf. los textos citados en la nota anterior VIII,4.3 y 5.11. Agregar 5.3: "Guardar *fidelidad al mensaje revelado* encarnado en los hechos actuales", y XIII,3.1.1.b),795: Para interpretar las situaciones se necesita "una *constante confrontación con las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia*. Con el mismo fin, parece necesario desarrollar una *fuerte pasión por la verdad*, y una disposición habitual para defenderse de la unilateralidad por medio de una búsqueda y verificación comunitaria".

¹⁰ No queremos ni pensamos ofender a nadie al preguntarnos si los redactores del Documento no han sido, en algún modo, víctimas de ciertas actitudes que temen en los demás:

A — *Liberación*

Comencemos por la categoría de “liberación”. La simple *lectura* de los textos muestra que, acompañada o no de sus habituales sinónimos “promoción”, “integración” (que ponen quizás de relieve aspectos más positivos de la misma realidad a que se aspira), esta categoría está en el Documento estrechamente unida a la misión evangelizadora de la Iglesia en América latina.

El problema que se plantea es el siguiente: ¿qué relación exacta guardan esos dos términos? ¿Evangelización y liberación se identifican? ¿Son diversas? ¿Adecuada o inadecuadamente?

Estos nos conduce a un *análisis* más riguroso de los textos con el fin de penetrar en el sentido auténtico de la categoría.

Para ello procederemos por partes. Trataremos primeramente de centrarnos en el contenido de la “liberación” para cernir en lo posible la compleja red de problemas que plantea. En un segundo momento, y en conexión con lo que antecede veremos un cierto número de afirmaciones genéricas que orientan hacia la visión de fondo que respalda a nuestra categoría, y, en fin, haremos hincapié en unos textos claves que permiten, creemos, encuadrar el problema de manera decisiva.

1) *El contenido*

Es necesario tener en cuenta un cierto número de elementos para percibirlo en toda su complejidad.

No hay duda de que, en una primera aproximación, “liberación” significa el aspecto negativo del desarrollo del hombre, vale

VII,1.3.3,778: “Los revolucionarios tienden a *identificar unilateralmente la fe con la responsabilidad social*. Poseen un sentido muy vivo del servicio para con el prójimo, a la vez que experimentan dificultades en la relación personal con Dios trascendente en la expresión litúrgica de la fe. Dentro de estos grupos se da con más frecuencia una *crisis de fe...*”

XI,1.5.a),788: “Existe, ante todo, un *peligro para la misma fe* del presbítero de hoy... Cabe señalar principalmente cierta superficialidad en la formación mental y una *inseguridad doctrinal ocasionada, tanto por el imperante relativismo ideológico y por cierta desorientación teológica, cuanto por los actuales avances*, sobre todo de las ciencias antropológicas y de las ciencias de la Revelación...”

XIII,3.3.2,795: “Cúidese la *firmeza doctrinal ante una tendencia de novedades* no suficientemente fundamentadas”.

decir, la emancipación de todas las injusticias y opresiones. Incluye sin embargo, en un segundo momento, todo lo positivo que encierran los términos de “promoción” e “integración”. Es el desarrollo integral del hombre, y de los pueblos, el que se busca: social, político, cultural, religioso, racial, etc.

Preguntándonos, en tercera instancia, qué relación u orden existe entre estos elementos del desarrollo integral, nos encontramos con una aserción significativa. En efecto, el texto IX,2.2,783 (citado en la nota 7,b) declara que entre las actividades vitalmente importantes para el futuro se encuentran la *promoción humana y todo lo que está o puede ponerse a su servicio*, y, además, la educación, la *evangelización y las diversas formas de acción apostólica*. Este texto afirma al menos que, en el futuro inmediato, la evangelización deberá marchar de la mano de la promoción humana. ¿Será excesivo concluir que se insinúa entre ellos una relación más estrecha? Quedémonos por el momento con el interrogante.

En cuarto lugar, y siempre tratando de indagar la naturaleza de las relaciones entre los elementos integrantes del desarrollo-liberación, otros textos dicen: *no confundimos progreso temporal y Reino de Dios*, pero, “sin embargo el primero. . . interesa en gran medida al Reino de Dios”¹¹, agregando más adelante que, “en la búsqueda de la relación debemos evitar el *dualismo que separa las tareas temporales de la santificación*”¹². En su tenor *negativo*, estas aserciones *excluyen* tanto la *identificación* (postura monista) como la *separación* (postura dualista) entre progreso temporal

¹¹ 1,2.3,759, citando GS,n.39.

¹² Cf. en esa línea: VIII,2.1,780: “*Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas*, se debe manifestar siempre la *unidad profunda* que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre. . . *Excluyendo así toda dicotomía o dualismo en el cristiano*, la catequesis prepara la realización progresiva del pueblo de Dios hacia su cumplimiento escatológico, que tiene ahora su expresión en la liturgia”; ib.5.2,782: “*Evitar toda dicotomía o dualismo entre lo natural y lo sobrenatural*”. Cómo evitar caer en “confusiones simplistas” o en “identificaciones unilaterales” a la manera de los revolucionarios (VII.1.3,778), afirmando al mismo tiempo la exclusión de todo dualismo o dicotomía entre natural y sobrenatural, entre salvación e historia humana, es algo que necesita ser urgente y rigurosamente aclarado, y no simplemente afirmado. En este asunto, gravísimo entre todos, las exigencias de un documento pastoral lo reclaman incondicionalmente, porque sabemos muy bien que los que caen en las simplificaciones, lo hacen precisamente *porque* quieren a toda costa evitar actitudes dualistas.

y Reino de Dios. En su acento *positivo*, son mucho menos rigurosas y se limitan a *urgir el interés* que lo temporal presenta para la santificación. Este texto, por lo mismo, plantea más problemas de los que resuelve. En efecto, los dos elementos indicados, ¿son homogéneos o heterogéneos entre sí? Cualquiera sea la respuesta ella no se sigue de la mera afirmación de la no-identificación y de la no-separación. Uno es invitado, por lo mismo, a seguir preguntándose: ¿Reino de Dios y progreso temporal deben considerarse como medios para servir a la promoción humana o se identifican con la promoción humana (total o parcialmente)? ¿O habrá que pensar, más bien, que la promoción se ordena al Reino de Dios, lo que constituiría el supuesto indispensable (pero en ninguna manera evidente) de la inteligencia de estos textos?

El lector imparcial queda pues más desconcertado que iluminado frente a la red de interrogantes que plantea un primer esfuerzo de penetración del contenido de la "liberación", en cuanto se pretende superar las aserciones más rudimentarias.

Trataremos pues de seguir metódicamente nuestro proyecto de elucidar esta categoría recurriendo a otros elementos.

2) *Afirmaciones generales*

Se puede fácilmente encontrar en el Documento un cierto número de aserciones genéricas y no enteramente claras, que oscilan entre un acento que favorece la postura evangelizadora de tipo *monista*¹³, afirmando lo que parece ser la perfecta homogeneidad entre natural y sobrenatural, temporalidad y cristianismo, y, por otra parte, un intento de *no reducir* la acción cristiana a la acción temporal liberadora¹⁴.

¹³ A los textos citados en las notas 11 y 12 agregar también XI,1.5.b), 788: "La *superación de la dicotomía* entre la Iglesia y el mundo y la *necesidad de una mayor presencia de la fe en los valores temporales*, exige la adopción de nuevas formas de espiritualidad según las orientaciones del Vaticano II". Texto, en sí mismo, muy general y sin dificultad de interpretación, pero que debe ser enmarcado en el contexto de los otros que condenan toda forma de dualismo como digna de ser excluida de la conducta y del pensamiento cristiano.

¹⁴ Leer:

VII,2.4,778: "La *evangelización* de que venimos hablando debe explicar los *valores de justicia y fraternidad*, contenidos en las aspiraciones de nuestros pueblos, *en una perspectiva escatológica*".

VIII,3.2,780: "Es tarea de la catequesis ayudar a la evolución integral del hombre, *dándole su auténtico sentido cristiano*, promoviendo su *motivación* en los catequizados y orientándola para que sea *fiel al Evangelio*".

X,2.4,786: "Por mediación de la conciencia, la *fe* —que opera por la caridad— *está presente* en el compromiso temporal del laico *como motivación, iluminación y perspectiva escatológica que da su sentido integral a los valores de dignidad humana, unión fraternal y libertad, que volveremos a encontrar limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados* en el Día del Señor" (inspirado en *Lumen Gentium*, n.39).

XI,2.4.b),789: "En esta tarea (de desarrollo) corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable. *El no es meramente un promotor del progreso humano.* Descubriendo el sentido de los valores temporales, deberá procurar conseguir la "*síntesis del esfuerzo humano... con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios*" cita de GS, n.43.

XII,1.3,791: "...el religioso ha de ser signo de que el pueblo de Dios *no tiene una ciudadanía permanente en este mundo, sino que busca la futura; ...el estado religioso... da un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la Redención de Cristo y preanuncia la Resurrección futura... testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las Bienaventuranzas*". Este texto, tomado de *Lumen Gentium* n.44 y n.31, es quizás el más claro en mantener la especificidad de lo cristiano a través de la excelencia especial del estado religioso. Pero, ¿no caemos así en un inevitable dualismo?

XIV,3.4,799: afirmación de la autonomía de las tareas temporales: "sirviéndolas no queremos desvirtuarlas ni desviarlas de sus propios fines". Así escueta, esta frase expone simplemente la posición dualista tradicional. Injertada en su contexto, crea todo tipo de problemas de interpretación: cf. nuestra nota 6,b).

XV,2.1,800: "Toda revisión de las estructuras eclesiales... debe hacerse, por cierto, para satisfacer las exigencias de las situaciones históricas concretas, pero también con *los ojos puestos en la naturaleza de la Iglesia*".

3) *Textos claves*

Más en particular, ciertos textos ofrecen, algunos a la manera de declaración de principio, una *visión unitaria* de tipo monista. No ciertamente en el sentido anteriormente excluido de una identificación entre progreso y cristianismo, temporalidad y santificación, sino porque insisten bajo diversos aspectos en la unidad de ambos aspectos, de manera que en ningún momento parece percibirse la necesidad de una ruptura, de una violencia, de una heterogeneidad, de una novedad radical de valores, al ir pasando de unos elementos a los otros, de una etapa a la otra. La marcha progresiva hacia la promoción integral parece así coincidir o desembocar ineluctablemente en la plena redención¹⁵.

¹⁵ Releer los textos citados en la nota 7 b).

Procedamos metódica y gradualmente:

A — VIII (Catequesis), 3.1,780: “Las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman *parte indispensable del contenido de la catequesis* y deben ser *interpretadas seriamente, dentro de su contexto actual*, a la luz de las experiencias vivenciales del Pueblo de Israel, de Cristo, y de la comunidad eclesial. . .”.

Primera constatación: la liberación plena (de la que se habla en el párrafo anterior del mismo texto citado), resumen de las aspiraciones auténticamente humanas del hombre actual, es un elemento *indispensable* de la catequesis, y por lo mismo de la evangelización. Indispensable equivale a *necesario*, necesidad que, o bien puede interpretarse como condición “*sine qua non*” (indispensable), o bien, más allá, como parte integrante del contenido. A ese respecto, notemos que el párrafo anterior del citado habla de liberación plena y de salvación integral en el mismo contexto.

B — X (Laicos), 2.5,786: “. . .al ser asumido este compromiso (temporal) en el dinamismo de la fe y de la caridad, adquiere en sí mismo un valor que coincide con el testimonio cristiano. La evangelización del laico, en esta perspectiva, no es más que la *explicitación o la proclamación del sentido trascendente* de este testimonio”.

Segunda constatación: la evangelización, al menos en el laico, no es sino la explicitación, a la luz de la fe, del sentido trascendente (o integral, según X,2.4) del compromiso temporal. En otros términos, los valores humanos sobre los que versa el compromiso terreno tienen un sentido integral que sólo se descubre por la fe, pero, a su vez, ésta no hace sino *explicitar*, es decir, proclamar lo que está ya implícito en los mismos valores temporales. Ninguna dificultad parece entonces haber en que éstos *integren* la evangelización (o catequesis). El valor de testimonio cristiano, que adquiere el compromiso por la mediación de la conciencia y de la fe, se reduce a iluminar la motivación y la perspectiva escatológicas que son propias del mismo compromiso.

C — XI (Sacerdotes), 2.4.b),789: “En esta tarea (acelerar el proceso de desarrollo) corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable. El *no es meramente un promotor del progreso humano*.

Descubriendo el sentido de los valores temporales, deberá procurar conseguir la “síntesis del esfuerzo humano... con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios”.

Este texto debe ser examinado en conexión con el anterior, ya que, al marcar la diferencia específica de la función sacerdotal, lo hace en términos relativos a la acción evangelizadora, tal como la vimos presentada en el otro texto.

El sacerdote, se dice, debe establecer la síntesis entre valores temporales y valores religiosos. Ahora bien, como debe suponerse que los valores temporales son considerados incluso en su dimensión escatológica específicamente cristiana —cuyo descubrimiento o explicitación son, según vimos, tarea específica del laico—, el papel original del sacerdote será hacer la síntesis mencionada añadiendo a la serie de valores lo propiamente religioso, fundado evidentemente en la revelación de Cristo. Creemos que este es el sentido obvio del texto, pues si se pretendiera que los valores religiosos sólo descubren el sentido profundo e integral de lo temporal, no habría ya diferencia entre el papel del laico y el del sacerdote.

Dada pues la interpretación propuesta, constatamos sin embargo que queda todavía por esclarecer debidamente el paso dinámico de unos valores a otros. El cristianismo sería en verdad la síntesis de todos ellos, según un orden en el cual la más alta jerarquía es ocupada por lo religioso que acaba de ordenar todo a la gloria de Dios, pero, preguntamos, ¿cómo se va pasando de unos a otros, qué relación dinámica mantienen entre sí, hay entre ellos alguna ruptura, alguna violencia, alguna heterogeneidad?...; ¿o la comunicación entre ellos se realiza sin interrupciones bruscas (al menos en principio, si no en las condiciones concretas de los hombres), en una marcha serena que conecta lo temporal con lo religioso, lo natural y lo sobrenatural, lo material y lo espiritual?...

Sobre esto, el texto aludido no aclara el panorama. Y sin embargo es el punto clave donde se juega, en última instancia, el problema arriba mencionado de la visión monista o dualista del Documento. Tratemos pues de ir más adelante.

D — INTRODUCCION, 4,757: *“Progresivamente ese dinamismo (de transformación y de desarrollo) lo lleva (al hombre) hacia el dominio de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano”*.

Encontramos finalmente un texto claro y decisivo. No en vano está encuadrado en la Introducción, dando así el clima y el tono del Documento, y sugiriendo de alguna manera la orientación a seguir en la exégesis de los textos. Procederemos por lo tanto más lentamente y con mayor detenimiento a indagar el sentido del texto y los problemas que plantea.

Supuesta la primera parte de la aserción, como evidente, a saber que el dinamismo del desarrollo lleva al hombre hacia un dominio mayor de la naturaleza, nos detendremos en las dos partes restantes que se ubican en un nivel netamente humano:

natural y sobrenatural¹⁶.

1/ ¿Lleva el desarrollo hacia una más profunda personalización y clima fraternal?

Al encarar este problema primeramente desde el solo ángulo racional, a la luz de las experiencias históricas de la humanidad, semejante aserción se nos antoja, al menos discutible; además particularmente desde las dos últimas guerras, ha sido ciertamente objeto de apasionada discusión e impugnación. Por otra parte, ¿no la contradice la misma realidad actual que ve a los países más desarrollados enfrentados al terrible espectro de la destrucción? ¿No se confunde en última instancia evolución técnica y progreso del hombre como tal, es decir, no sólo como ser inteligente sino como dotado de responsabilidad moral en su obrar?

Se dirá seguramente que el Documento lo ha expresado, al menos en algunos textos donde habla de una especie de mediación

¹⁶ Cf. en la misma introducción los números 5,757: "No podemos... dejar de sentir la presencia de Dios, que quiere *salvar al hombre entero*, alma y cuerpo"; 6,757/8: "...no podemos dejar de *sentir su paso que salva, cuando se da "el verdadero desarrollo, que es el paso para cada uno y para todos de condiciones de vida menos humanas y condiciones más humanas. Menos humanas: ..."*. Esta última parte es el comienzo de una larga cita del famoso párrafo de la "Populorum progressio" (nn.20-21) donde Pablo VI va enumerando la jerarquía de dichas condiciones. Pero dicho texto pontificio, al que podrían agregarse otros de la misma encíclica (por ej. los nn. 34 y 42), no está, creemos, exactamente en la misma perspectiva del párrafo mencionado de Medellín. En efecto, una cosa es enumerar en su progresión jerárquica una serie de condiciones de vida, y otra afirmar que el paso o tránsito de una de esas condiciones a las siguientes, es obra de un dinamismo progresivo que se llama desarrollo, o voluntad de desarrollo. Ahora bien, esa es, salvo error, la posición del Documento de Medellín. Nosotros pensamos, como lo decimos en el texto, que ni el desarrollo ni la voluntad de transformación bastan para desembocar progresivamente en condiciones de vida más humanas, y mucho menos en un encuentro con "Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano". Porque, aunque dicha frase podría ser bien entendida, parece difícil salvarla en tal contexto. Dios en verdad no tiene necesidad de dichos esfuerzos para encontrarse con nosotros ni el progreso más acabado del humanismo terreno conduce progresivamente a unirnos con El. ¿Es necesario recordar estas evidencias?; 7,758: "En esta transformación, tras la cual se expresa el anhelo de *integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana*, tomamos conciencia de la "vocación original" de América Latina..." Frase irreprochable en sí misma, siempre que se la interprete bien. Pero sumergida en un contexto equívoco participa necesariamente de la misma ambigüedad.

de la conciencia y de la fe en el uso de la técnica (cf. por ej., X, 2.4,786; XI,2.4,c),789; VIII,3.1,780: aspiraciones *auténticamente humanas*: expresión que significa quizás lo que acabamos de indicar). Se agregará más todavía que se ha hecho expresa alusión a la necesidad de una conversión para que la libertad humana salga de su desequilibrio interior, origen de toda injusticia e impedimento de la verdadera liberación (I,2.1,758/9)¹⁷.

Pero entonces preguntamos a nuestra vez: ¿por qué no hablar claro y decir que la Iglesia busca cambiar al hombre como tal en su dimensión más profunda, moral y religiosa, la sola que da la paz interior, la verdadera libertad del hombre y con ella la raíz de su total liberación? ¿Por qué no añadir, con toda la Tradición teológica, que esa dimensión profunda consiste en reanudar, desde Dios, la relación con Él, que se rompe por el pecado? ¿Y que el hombre no tiene posibilidad alguna de realizarse verdaderamente sino mediante esa conversión integral a Dios, todo lo demás, como dice el Evangelio, agregándosele por añadidura? . . . Y si se piensa todo esto, ¿no se ha roto la visión dinámicamente unitaria que parece surgir espontáneamente del texto que comentamos, y que ciertamente está en la mente y el corazón de muchos intérpretes de Medellín?

La verdad es que estos interrogantes de ningún modo caen en el vacío. Basta ver, en efecto, el ángulo con el que se ha preferido presentar la *misión de Cristo* para ver surgir nuevamente todos los problemas anteriores.

En efecto, la venida de Cristo estaría principalmente ordenada, de acuerdo al Documento, a *liberarnos de los efectos del pecado y no del pecado mismo*. O, si se quiere, de las *desgracias* que nos aporta el pecado (la pena o "malum pænæ" y no de la *culpa* ("malum culpæ"), *mal fundamental y efecto propio del pecado* en cuanto destruye nuestra relación con Dios¹⁸. Ahora bien, esto

¹⁷ I,2.1,759: "Hablando de la necesidad de "una profunda conversión" para "nuestra verdadera liberación" dice: El origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia debe ser buscado en el *desequilibrio interior de la libertad humana*, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La *originalidad del mensaje cristiano* no consiste tanto en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, cuanto en la *insistencia en la conversión* del hombre. . ."

¹⁸ El texto más significativo es el de I,2.1,758 ya citado (nota 7,b). Se refiere exclusivamente a las desgracias traídas por el pecado. La misión de Cristo ha sido salvarnos de ellas. Ver también: II,1.1,762: situación de pecado - situación de injusticia; en XI,2.4.a),789: se habla en general de "humillantes pecados". Todos los textos, salvo inadvertencia de nuestra parte, están en esa óptica o hablan de manera vaga. Nunca se ubica al pecado en su dimensión específica.

último es precisamente lo que hace al pecado odioso por naturaleza, y un acto abominable en sí mismo. Eso es lo que lo constituye en anti-valor moral, aun cuando (por imposible) no se siguiera ningún tipo de consecuencias nefastas para el género humano. En otros términos, ese es el *misterio y la esencia del pecado*, estrictamente correlativa de la noción exacta de caridad (indiscutiblemente el más grande de los valores cristianos), que consiste en amar a Dios por su bondad intrínseca y no en razón de las ventajas que ese amor puede procurarnos, rasgo más propio de una actitud mercenaria que del amor al Padre, que vino a enseñarnos Cristo. Así también, una concepción del pecado que lo considere principalmente lamentable y odioso en virtud de los efectos, en verdad tremendos, con que se opone al bien del universo y al desarrollo de la humanidad, no creemos que responda a la visión cristiana que ha sido recogida en la teología y la espiritualidad de la Iglesia.

Nos encontramos así frente a una de las grandes lagunas del Documento de Medellín, en cuanto parece ignorar lo esencial del misterio cristiano del pecado, laguna que, como veremos enseguida, arroja una inquietante y ambigua sombra sobre la misma acción redentora de Cristo. Cualquiera sea pues la intención con que se haya incurrido en tal omisión (por no decir error), lo que está en juego es, para todo espíritu reflexivo, una verdad esencial de la fe cristiana.

2/ ¿Lleva el desarrollo hacia un *encuentro con Dios*?

Pretender, en este sentido, o bien que el progreso nos *lleva, de suyo, a la unión o encuentro con Dios* es un desafío a la evidencia más elemental; o bien, que *Dios, de hecho, debe* hacernos pasar por el progreso para que estemos en situación de amarlo perfectamente y realizar así el término de las aspiraciones hacia las que el hombre se encamina, nos parece un desafío no menos claro a la pedagogía divina tal como se manifiesta a través de toda la historia salvífica, y en especial como brilla en la verdad central del cristianismo: *la Cruz*. Porque —¡en fin!— ¿qué otra cosa es el cristianismo sino la liberación del hombre caído por medio del dolor, asumiendo su situación de desgracia, su pena del pecado (y también la del ajeno, como hizo Jesús), no ciertamente por afán masoquista sino como testimonio de un amor que reestructura el desorden propio y ajeno (¡el del pecado mismo!), y crea así las condiciones para la eclosión auténtica de un “orden” nuevo, escatológico, que el Señor traerá cómo y cuándo le plazca? . . . —¿Y el testimonio de la vida de los santos no es claro? ¿Cómo los trató Dios? ¿Cómo se trataron ellos? . . . — ¿Esperó acaso Cristo la promoción humana de sus oyentes para proclamar sus bienaventuranzas? ¿No los proclamó precisamente bienaventurados *por-*

que, estando en esa situación, se hacían especialmente objeto de la predilección divina? ¿Y no estamos todos llamados —y obligados— a integrarnos al concierto de esos bienaventurados para llegar a ser, cualquiera sea nuestra situación externa, verdaderamente cristianos? . . .

Si la intención de los redactores del Documento fue simplemente llamar la atención sobre la situación infrahumana en que viven gran parte de los latinoamericanos, nada tendríamos que decir sino que los medios empleados no son los más conducentes, ya que, a fuerza de querer “comprometerse” y pensar que se lo logra utilizando cierto nuevo tipo de “retórica” cristiana, se crean condiciones susceptibles de engendrar (y engendran ciertamente de hecho, si no queremos cegarnos ante la evidencia) todo tipo de lamentables confusiones, de pensamiento y de vida. Y el indicio innegable de que el Documento puede fundar esas confusiones es la ausencia prácticamente total de la Cruz en el mismo. Nos encontramos en verdad frente a otra de las grandes omisiones o lagunas de Medellín, estrictamente solidaria de la anterior. La inteligencia, correcta o defectuosa del pecado, repercute, por cierto, en la de la Cruz, y recíprocamente¹⁹.

El saldo que arroja nuestro análisis de la categoría de “liberación” no es pues favorable. En el mejor de los casos, aparece como una noción compleja, confusa, por lo mismo ambigua, olvidando o poniendo en la sombra verdades teológicas esenciales al cristianismo, como la Cruz y el pecado en su comprensión profunda. La noción misma de redención aparece así desenfocada, por no decir simplemente alterada. Ciertamente, se ha favorecido así una visión más monista o, si se prefiere, unitaria de la acción cristiana en lo temporal, pero, ¿a qué precio? . . .

¹⁹ Creemos —salvo error— que la Cruz no aparece mencionada sino una sola vez en todo el Documento: XII,1,2,791: “Todo cristiano ha de buscar el Reino de Dios identificándose con Cristo en el misterio de su Encarnación, Muerte y Resurrección, que culmina en la Escatología”. Ubicada en la integralidad del misterio de Cristo, la Muerte (de Cruz) está entonces, aunque de manera bastante general, presente. Un poco más abajo, se lee en el mismo texto sobre los religiosos: dan “un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la Redención de Cristo y preanuncia la Resurrección futura” (1.3) Como se ve otro texto vago. Más vagos todavía son los restantes, por ej.: Intr. 5,757 (total redención); IV,2,2,770 (plena redención). Como se ve, textos vagos, que no ponen en relieve el misterio de la Cruz en Cristo y en la vida del cristiano, lo que contrasta evidentemente con los acentos puestos en la misión de Cristo en cuanto viene a liberar al hombre de las diversas opresiones e injusticias. Se podrá ver la diferencia, comparando con GS,22, donde, si bien brevemente, se dice lo necesario y suficiente en un documento pastoral destinado al diálogo contemporáneo.

B — Otras categorías

Podemos pasar ahora a las otras categorías, explícita o equivalentemente empleadas en el texto de Medellín, tratando de poner en relieve la luz que proyecta sobre ellas la fuerte inclinación antropológico-social que impregna a la categoría de "liberación".

Anque en el presente artículo nos hemos abstenido de citar la reciente Declaración del Episcopado Argentino (San Miguel, Abril 1969), por haberla recibido cuando este artículo estaba prácticamente terminado, no podemos sin embargo dejar de traerlo aquí a colación. En efecto, en el segundo documento (II. Sacerdotes) hay un párrafo que merece toda nuestra atención. En primer término, porque atañe al tema que estamos tratando y aporta nuevos elementos de juicio de particular importancia, y segundo porque, al menos en la edición que utilizamos (Ediciones Paulinas, p.15), aparece particularmente destacado en un recuadro especial. Pues bien, en ese texto se lee lo siguiente: "La renovación conciliar de la Iglesia— participación del misterio pascual— se realiza en el sufrimiento de la Cruz. Los conceptos bíblicos de penitencia, muerte y vida nueva tienen hoy su traducción en términos de tensión, desorientación, desfallecimiento, búsqueda, renovación".

Este texto es un ejemplo típico de la ambigüedad (por no decir del oscurecimiento) que reina en ciertas mentes. No alcanzamos a explicarnos todavía cómo pudo tener cabida en un documento episcopal (¡y, por añadidura, destacado en un recuadro especial!). En efecto, los conceptos bíblicos (a la luz de la tradición eclesial) de penitencia, muerte y vida nueva no pueden traducirse en esas expresiones modernas, ya que las nociones cristianas tradicionales son esencialmente religiosas, morales y centradas en nuestra relación con Dios, vivida positiva o negativamente (muerte y vida), mientras que las expresiones modernas señalan actitudes o reacciones humanas, que de suyo, no describen sino una situación del hombre, que puede ser vivida moralmente de manera aceptable o totalmente reprochable. Nos encontramos aquí nuevamente con el problema que, al hablar del pecado, nos llevó a distinguir entre la culpa y la pena. Es decir, el sentido profundo de los actos (y de las realidades humanas a las que se refieren) tomado con referencia a Dios (sentido "vertical" como se dice hoy, o moral, como diríamos más sencilla y precisamente nosotros), o con referencia al hombre mismo que padece, aunque sea santamente (dimensión "horizontal", natural o física, si se prefiere —el "genus naturae" en lenguaje técnico—, y sólo en segundo término con incidencias morales, derivadas y totalmente dependientes del valor vertical supremo).

Una sola manera habría, creemos, de salvar dicho texto. Consistiría en decir, no que los "conceptos bíblicos" se traducen hoy de la manera dicha, sino que las realidades implicadas en los términos de tensión, desorientación... pueden ser vividas moralmente de manera tal que entren en el movimiento específico de conversión, muerte y vida, propio de la religión cris-

1) Categorías *crisológicas*:

La visión de la obra de Cristo se centra en la *Encarnación*, en cuanto asume y, por así decirlo, reivindica el destino de la humanidad. La redención, en esa perspectiva encarnacionista, es entendida como el medio para llevar al hombre a su progresiva plenitud (o desarrollo o integración) por el camino de la "liberación" de todas las opresiones terrenas. En otros términos, el *valor de la obra de Cristo* es considerado *esencialmente en función del servicio que rinde al hombre*. Nada extraño es pues que se hable de la Pascua como del triunfo de Cristo y de la esperanza de los hombres, pero ignorando radicalmente, como hemos indicado, el valor y sentido profundo de la Cruz, en la obra redentora de Cristo y en la participación a ella de toda vida cristiana ²⁰.

tiana. Pero, evidentemente no es eso lo que está escrito, ni el sentido obvio de las palabras.

Podrá parecer cruel insistir en este texto, pero no lo hacemos sino porque: 1) depende estrechamente de Medellín que pretende aplicar más en concreto a nuestro país; 2) ilustra de manera preclara la gravedad de las ambigüedades que hemos ido destacando; 3) permite corroborar las inquietudes que suscita Medellín en varios ambientes, que llevan a plantearse los interrogantes a los que aludimos en el presente artículo.

No se crea, por otra parte, que somos adversarios recalcitrantes de un lenguaje teológico adecuadamente moderno, siempre que sea correcto. Así pues —ya que se debe atender a todo—, en el polo opuesto a la posición del texto citado se encuentra, por ejemplo, el reciente "Temario de Predicación sobre el 'Credo' del Pueblo de Dios", editado por la Provincia Eclesiástica de Buenos Aires. No sabemos quiénes son sus autores, pero resulta incomprendible que semejante temario haya podido encontrar la aprobación episcopal. En efecto, no sólo es inaceptable pastoralmente, pues carece de la más mínima sensibilidad para adecuarse a los problemas y a la mentalidad contemporánea, sino que tiene afirmaciones simplemente heréticas (materialmente, por supuesto). Basta abrirlo en la página tres y siguientes (dedicadas a la fiesta de la Trinidad) para encontrar con todas las letras el error modalista (!) ¿Cómo decir, además, que el ser de Dios es ser Padre? (p.6) ¿Qué significa que la Trinidad se funda, sin más, en la perfección de Dios?... — No basta querer ser tradicional y ortodoxo. Hay que conocer la Tradición y exponerla al menos con inteligencia, si no se tienen condiciones (lo que no tiene nada de humillante) para hacerlo también pastoralmente.

²⁰ Cf. Los textos citados en la nota 7.b) referentes al documento I sobre Justicia, y lo dicho en las notas 18 y 19.

Es significativo ver que en los pocos textos donde se habla de la gloria de Dios, el acento antropocéntrico acaba por dominar totalmente la óptica de Medellín: IX,2.1,782: "Si (la liturgia) busca ante todo la alabanza de la

gloria de la gracia, es consciente también de que todos los hombres necesitan de la gloria de Dios para ser verdaderamente hombres. Y *por lo mismo* el gesto litúrgico no es auténtico si no implica un compromiso de caridad..." Curioso texto, cuya construcción parece insinuar que la autenticidad de nuestro culto a Dios depende de una caridad activa ejercida, no ya por amor a Dios en sí mismo y en su comunicación universal a los demás mediante su ingreso en la amistad divina, sino por el deseo de que cada hombre se realice plenamente como tal, siendo necesario para ello que entre en el ámbito de la gloria de Dios que lo llama.

No faltará quien piense que exageramos el sentido de los textos, pero quien recuerda sin prejuicios la diferencia existente entre la virtud de la esperanza y la de la caridad, entre el deseo de Dios que realiza al hombre y el amor verdadero de Dios, se dará cuenta que nos encontramos exactamente en esta perspectiva. En otros términos, la lectura de ese texto, conduce a afirmar, salvo error, que el compromiso de *caridad*, que autentifica el gesto litúrgico como expresión ordenada a la gloria de Dios, se funda en última instancia en un acto de amor al hombre que involucra un acto de *esperanza*, es decir un deseo de Dios. En otros términos, la nobleza de la caridad fraternal vendría de un acto de esperanza (!), contra todo lo que sabemos de la excelencia de la caridad entre las demás virtudes. Pero lo que está debajo de todo esto, y lo que funda dicha óptica, es el amor al hombre, amor ciertamente benévolo y en ese sentido verdadero, pero amor humano en el fondo, pues lo que buscamos es, como centro de todo, su realización. En verdad, la perspectiva no podía ser más antropocéntrica. ¿Esta es la antropología teológica soñada?... —Cf. también, *ib.*2.2.1,783: "... (la liturgia) mira en primer lugar a la gloria del Padre. Pero esa misma gloria se comunica a los hombres...". No basta pues yuxtaponer la gloria de Dios (aun si se le da el primer lugar) y su comunicación al hombre. Es necesario explicar cómo se entiende la relación entre ambas, más allá de una pura jerarquía numérica.

Además, desde un ángulo exclusivamente racional, esta óptica antropológica de la misión de Cristo nos parece, máxime en un documento que se quiere pastoral, curiosamente paradójica y poco convincente. En efecto, el acento en el servicio al hombre surge de una visión pretendidamente realista, concreta y comprometida. Pero ¿no es ella, más allá de las apariencias, singularmente abstracta? Ella parece suponer en efecto, una vez que la reflexión sucede a las primeras impresiones, que el bien del hombre es como separable de los bienes concretos que lo realizan. Se trata de pensar a un hombre en sí (aunque se lo imagine como sujeto concreto) al que hay que ir promoviendo sucesivamente mediante la acumulación de diversos valores, desde lo económico a lo religioso.

Por el contrario, otra es la manera como debe pensarse al hombre concreto. Este encuentra su perfección en y por los valores que cultiva, y es la dignidad y excelencia de dichos valores la que

le otorga la promoción buscada. Ahora bien, para los cristianos, ese orden jerárquico de valores supone que el hombre se desarrolla auténticamente aunque no exclusivamente en el nivel religioso (su encuentro con Dios). El hombre concreto, actual o virtualmente cristiano, no puede ser pensado sino en esa perspectiva, es decir, según Dios. Porque es ahí donde se realiza radical y verdaderamente, y todo lo demás le es dado "por añadidura", como dice el Evangelio, o en "esperanza" (es decir en proyección hacia un futuro escatológico) como enseña San Pablo y la teología tradicional. Esta última añade, más todavía, que la obra redentora entera de Cristo se aplica a los hombres, primero "in persona", y sólo posteriormente y en proyección "in natura". Es decir, la misión de Cristo está ordenada esencialmente a hacernos vivir en y por la caridad (que sana radicalmente la persona en su dimensión espiritual) y, sólo en un segundo momento y en dependencia del primero, nos libera sucesivamente, de manera misteriosa y en última instancia sacándonos fuera de la historia, de todas las miserias que nos trajo el pecado. Los grandes teólogos sabían muy bien, y lo dijeron, que todos esos beneficios se ordenan al hombre (el "finis cui" del lenguaje técnico escolástico), pero sabían igualmente muy bien que tal consideración no es sino una abstracción, y que el hombre concreto, perfecto según Dios, es el hombre realizado en la caridad, en su etapa terrestre, y el hombre resucitado con Cristo, en la Parusía. Y, además, que lo que se logrará en la Parusía es, en su dignidad intrínseca, inferior a la grandeza que habita ya en nosotros por la caridad.

Esta visión podrá quizás ser considerada poco moderna, pero, para quien reflexiona serenamente, la razón no será su carácter abstracto, poco realista o insuficientemente antropológico. Por el contrario, el cristiano concreto no puede ser pensado de otro modo, porque ese es el modo como Dios lo piensa. En cambio, una concepción que se complace en hablar sin más de la promoción humana o del hombre a promover como el bien a cuyo servicio se ordena todo hasta la redención de Cristo, nos parece una visión teológicamente insuficiente, racionalmente abstracta, por el mismo, y pastoralmente inadecuada.

2) Categorías antropológicas:

El "*homo faber*" y el "*homo politicus*" centran la atención del Documento. El que se realiza en la acción y se define por la *praxis*. Cooperador así de la obra de Dios, colaborando a la *continuidad ininterrumpida de la creación y comprometiéndose frateralmente* con la humanidad de hoy en la *tarea histórica* a la que

Dios nos enfrenta como al gran "signo de los tiempos"²¹. Plena coherencia, como es notorio, con la categoría de "liberación", y por lo mismo, también con sus ambigüedades.

3) Categorías morales:

La *esperanza*, virtud de moda entre todas, ocupa evidentemente el primer puesto. Aun sin ser nombrada muy a menudo, ella subtiende todo el dinamismo espiritual del Documento²². Podríamos traducirla de la manera siguiente: el esfuerzo o tensión por realizar una *anticipación mesiánico-escatológica al nivel de la historia* en América Latina, en su coyuntura de desarrollo humano total, desde lo económico hasta lo religioso. El gran medio para ello es la *reforma de estructuras*, cuyo integrante esencial es la *participación* en todos los niveles. La *solidaridad*, nueva forma de la *fraternidad evangélica*, recibirá de este modo la expresión eficaz que la hará perfectamente asimilable a nuestros contemporáneos. Entre esos medios no se debe olvidar tampoco la *revolución*. El lenguaje de Medellín es, inmediatamente condicionado

²¹ Habría que citar todo el Documento. Leer atentamente la Introducción, donde se dice que la Iglesia Latinoamericana se ha vuelto hacia el hombre, que es la hora de la acción, que vivimos en un período de transformación y desarrollo total del continente que, al ser "un evidente signo de Espíritu", exige nuestra colaboración total, etc... — También parece capital el texto siguiente: I,2,3,759: "...somos hombres de esperanza. Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión; sino la *inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida* y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos". Cf X,2,3,786 (citado nota 6,b).

²² Ver el penúltimo texto de la nota anterior, y lo dicho en la nota 20, que muestra bien cómo la esperanza, más allá de la expresión, está presente en la base teológica de las reflexiones de Medellín. Agregar en particular el siguiente texto de la introducción que nos inspiró esa especie de definición que damos: Intr., 5,757: "Cristo activamente presente en nuestra historia, *anticipa su gesto escatológico* no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también *en aquellas conquistas que, como signos pronósticos, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor*". Cf. VIII,2,1,780: "Excluyendo así toda dicotomía o dualismo en el cristiano, la *catequesis prepara la realización progresiva* del pueblo de Dios *hacia su cumplimiento escatológico*, que tiene ahora su expresión en la liturgia; VIII,3,1,780: IX,2,1,782: "...vive en la esperanza"; X,2,4,786: cita de GS,n.21, sobre la esperanza escatológica y las tareas temporales. Es evidente que GS habla de estos problemas, en lo que no hace sino reactualizar elementos siempre presentes, aunque quizás olvidados, de la teología tradicional de la esperanza, pero, de nuevo, ¿cuál es la óptica profunda que centra todas esas afirmaciones? Releer lo dicho en la nota 20.

por las conocidas declaraciones de Pablo VI, cauto en su tenor teórico-principal²³, pero nadie ignora que muchos, especialmente jóvenes, apoyándose en el Documento consideran a ese como el único medio coherente y eficaz en nuestra actual coyuntura.

La expresado acerca de los dos últimos tipos de categorías muestra bien, creemos, la coherencia con los problemas, interrogantes y orientaciones encontrados a raíz de la categoría de "liberación".

¿Qué se nos podrá decir frente a semejantes perspectivas? Los redactores del Documento no se encontrarán evidentemente sin respuestas. Enumeraremos algunas posibles:

(1) Que ese lenguaje es "aggiornado", es decir, *pastoralmente adecuado* a las actuales contingencias de América Latina, lo que, a primera vista, responde a las exigencias conciliares de renovación y, además, a las leyes suficientemente reconocidas hoy en el terreno de la Teología Pastoral (tanto Evangelizadora como Catequética).

A lo que es fácil *responder*, en primer término, que no es tan evidente la aceptación, por parte de la Iglesia, de semejantes técnicas pedagógicas cuando involucran lagunas tales que son de naturaleza a engendrar confusión en la mente de los cristianos. El "affaire" del Catecismo Holandés y la reacción romana son, al respecto, un ejemplo suficientemente sintomático. Por otra parte, basta oír los comentarios de ciertos grupos "comprometidos" (clérigos o laicos) para rendirse a la evidencia de que la más lamentable confusión de ideas es una realidad cotidiana al alcance de la mano, dato que no puede ser ignorado por ninguna metodología pastoral auténtica. Eso debe hacernos pensar que los métodos y técnicas, ni más ni menos que las doctrinas, no pueden ser asimilados por la enseñanza tradicional cristiana sino con un máximo de rigor y seriedad, tanto racional como de fe.

(2) Se dirá también que nos encontramos ante la imperiosa necesidad de producir *documentos comprometidos* para lanzar eficazmente la acción pastoral (concebida en los términos indicados) en América Latina.

A lo que esperamos se permita *responder* que el *vértigo de la acción* que hoy domina (frecuentemente recubierto con el epíteto de "urgencia" de la acción y recubriendo quizás una inconfesada

²³ II,2,2,763-764.

voluntad de poder)²⁴ no parece el estímulo más adecuado para dar un impulso pastoral esclarecedor y equilibrado, y por lo mismo realmente eficaz. Las diferencias en este orden de cosas con el método de trabajo conciliar son flagrantes como para insistir en ellas. Sería de desear que trabajos ulteriores no perdieran de vista esta "normatividad" del Vaticano II en cuanto a la seriedad—relativa si se quiere como en toda obra humana— de los procedimientos.

(3) En conexión con lo que antecede se insistirá diciendo que hoy se debe vivir en *prospectiva*, mirando y proyectando hacia el futuro, lo que comporta riesgos ineludibles al tratar de ir buscando sobre la marcha, gracias a la insustituible ayuda de una *imaginación creadora* (y eventualmente de sus "carismas" colaterales), las soluciones o, al menos, lo que habrán de ser las soluciones futuras. De ahí el elogio de los jóvenes como "signos de los tiempos" en cuanto con su insatisfacción, traducida hoy en "impugnación", manifiestan más o menos confusa pero, según se cree, válidamente esos ímpetus creadores de renovación²⁵. De ahí también que, al menos en particular o en pequeños círculos, no se excluya del ámbito de esa imaginación creadora la *revolución cultural* en un sentido que esperamos sea precisado algún día por sus entusiastas difusores cristianos.

Responder a lo que antecede supera con mucho los límites razonables del presente trabajo, y, aunque parezcamos esquivar la objeción, preferimos no entrar en ella para no caer en el error

²⁴ No ignoramos en verdad que dicha expresión u otras equivalentes, se encuentran en la "Populorum progressio", n.29, por ejemplo, y también en el Documento de Medellín, Intr. 3,757. En este párrafo nos referimos más bien al abuso y a la distorsión que se hace de una expresión, en sí misma correcta como justa toma de conciencia de una situación real, pero desvirtuada por su transformación práctica en "slogans", a veces superficiales, y a veces capciosos. En cuanto a la "Populorum progressio", se pueden ver los matices con que Pablo VI, líneas más abajo, equilibra y da un recto sentido a sus afirmaciones.

²⁵ V,2.2 y 3.1,774. Tampoco ignoramos que el Concilio se ha ocupado de los jóvenes y que Pablo VI lo sigue haciendo a menudo.

Pero nadie desconoce cómo este último matiza habitualmente sus juicios. Son notorias sus alocuciones en torno al tema de la "impugnación".

Es éste uno de los puntos donde sería necesario afinar el poder de discernimiento de los signos de los tiempos. Habría, en efecto, que imitar la sabiduría elemental de los médicos que no confunden los puros síntomas de la enfermedad con su diagnóstico, ni con el pronóstico, ni mucho menos con el tratamiento a emplear para vencerla.

que personalmente achacamos a los que manejan estos problemas: la superficialidad²⁶.

Preferimos, por lo tanto, luego de haber enfocado diversas y significativas categorías teológicas a la luz de la noción de "liberación", que parece ser la fuente de todas ellas, encarar la doctrina, o si se quiere también, la categoría, de los "signos de los tiempos", absolutamente capital, como hemos dicho, en el texto de Medellín.

C — *Signos de los tiempos*

La teología de los signos de los tiempos está por hacer, y no pretenderemos nosotros llenar ahora ese hueco. Se trata únicamente de ver el sentido y la importancia que tienen en el Docu-

²⁶ Este problema podría y debería ser estudiado con el mayor rigor y profundidad posibles, lo que, en nuestro medio, requeriría el concurso de un núcleo de personas competentes. Estimamos por nuestra parte que ello demandaría, el examen de la cuestión desde, *al menos*, tres ángulos complementarios: 1) una sana filosofía de los valores; 2) el análisis de los hechos políticos y culturales como "actus humanus" o "actus hominis", en la línea de lo que Maritain, en su libro "L'homme et l'Etat", cap.1, llama comunidad y sociedad; 3) la teología de la prudencia, con todos sus recursos experimentales y su exigencia de penetración y sagacidad que se abren al futuro. Todo ello debería ser introducido de manera inductiva por, *al menos*, otros tres capítulos preliminares que abordarán el problema desde sucesivos ángulos históricos: 1) la historia de las doctrinas: insistiendo en el nominalismo (donde lo posible y la imaginación ocupan lugar importante), hasta Nietzsche y Freud pasando, entre otros, por Hegel (lo que haría aflorar el problema de la voluntad de poder, el profetismo y la importancia de la filosofía de la historia; 2) la historia de la cultura en general: con singular insistencia en el fenómeno de la creación artística en todos sus niveles y formas, desde lo rudimentario hasta lo genial pasando por el folklore y lo meramente artesanal; 3) la historia de la Iglesia, para tomar plena conciencia de sus fenómenos creadores en la vida y el pensamiento eclesial: el cristianismo como principio de aspiraciones espirituales y culturales nuevas, y de inspiración artística notoriamente fecunda.

Evidentemente esto es el modesto esbozo de un trazado ideal entre otros posibles y quizás más acabados. Mientras esto no se logre se podrá ir tratando de iluminar, aunque sea parcialmente, el problema con diversas contribuciones. Pero, ¿qué pensar, por ejemplo, de un artículo reciente, cuya base documental *citada* se reducía a una carta de San Martín a Godoy —oponiendo la fecundidad creadora del primero al conservadorismo del segundo—, y a una referencia a la inmensa tradición de la "poiesis" griega, fundada en un comentario de Simone Weil (!)?: J. O'Farrell, Posibilidades de aplicar la "capacidad creadora" al Plan de Pastoral, "Teología", 1968, 209-222.

mento que estamos estudiando. La importancia es clara dado el número y la ubicación de los textos atinentes. La sola lectura de los mismos, a la luz de sus contextos, bastará para mostrarlo²⁷. Nuestro problema se reduce pues a indagar, en la medida de lo posible, el *sentido* que parece desprenderse de su uso en Medellín.

1) La categoría en *Medellín*.

No será difícil explicarnos después de lo dicho. El estudio de las categorías teológicas nos ha ayudado a ver hasta qué punto la coyuntura concreta, los hechos, se constituyen en *bases normativas de reinterpretación de las verdades de fe*. La selección de categorías y el desplazamiento de acentos, por un lado, los claroscuros y las lagunas subsiguientes, por el otro, son estrictamente solidarios. Y el criterio básico y común de donde surgen es el mismo: los hechos. Como dice un texto ya citado, "las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas" (VIII, 3.1, 780); en otros términos, la toma de conciencia de la actual coyuntura histórica por la que pasa América Latina. Los hechos son, por supuesto, considerados, de acuerdo a una terminología lanzada por Juan XXIII y sancionada por el Vaticano II, como "signos de los tiempos". Pero, el sentido concreto y real que reciben en Medellín no puede ser sino el que se desprende de lo dicho. Es el *hecho mismo* el que, en última instancia, se constituye *por sí mismo* en "signo de los tiempos" y, así, en voz de Dios que interpela en la Historia. Bastará a lo sumo que tenga cierta densidad y repercusión inmediata en cualquier orden que sea (político, social, cultural...), para que, declarándolo auténticamente humano, ascienda automáticamente al rango prestigioso de "signo".

Tal parece ser al menos la lógica inherente a las declaraciones de Medellín. Tal es, en todo caso y sin lugar a dudas, lo que extraen del Documento la mayoría de los que se apoyan constantemente en él. Y aunque se mencionan algunos principios eventuales de discernimiento (conciencia, fe...), no se ve en ninguna parte, salvo error, un *esfuerzo concreto* de interpretación que muestre cómo, y mediante el recurso a qué principios o motivos, se va realizando la lectura de los hechos para encontrar entre ellos los auténticos "signos". Se percibe, por el contrario, cómo el recurso a la coyuntura histórica impone, es decir, norma, una nueva manera de pensar cristiana en función de la cual se debe orientar la acción pastoral.

La consecuencia inmediata es que bastará creerse bien *informado* de los acontecimientos de actualidad y "sentirse" suficientemente *comprometido* con ellos, para estimarse igualmente en

²⁷ Cf. textos en la nota 7,a).

óptimas condiciones de penetración e interpretación de los hechos-signos. Pero la *consecuencia más grave y temible*, y que revela el fondo de todo este proceso de degradación mental, estriba en lo siguiente. Al erigir los hechos en reguladores de los principios de fe se cae necesariamente en una óptica *doctrinal laxa de evangelización*: la redención de Cristo, destrucción del pecado y de su efecto propio, la culpa, y sólo en esperanza del resto de sus secuelas, es *reemplazada* por una noción amplísima y ambigua de *liberación*, enteramente centrada en la desgraciada situación del hombre actual, fruto y pena de los pecados humanos, pero que según la doctrina teológica tradicional, solo secundariamente y en perspectiva interesa a la situación del cristiano salvado. Evangelizar, en la perspectiva moderna, es equivalente a desarrollar, socializar, en cuanto por ese camino se sacuden las opresiones (¡y no la opresión del pecado!) y se logra un régimen humano que, según se piensa, llevará más o menos automáticamente al encuentro y al reconocimiento de Cristo. La vieja ecuación: evangelizar=civilizar ha recobrado así actualidad. Con la diferencia, y la gravedad consiguiente, que tiene como andamio una construcción ideológica que se quiere cristiana, cuyo eje dominante parece consistir en la exaltación de lo empírico con todo su séquito: los hechos, la praxis, la eficacia, y, por supuesto, la sociología como irremplazable instrumento científico. La realidad práctica se constituye en norma, no sólo de acción, sino de verdad teórica. Es el hombre concreto, en situación, quien fija el criterio de acción y, además, el de los valores y el de la verdad. Y, al traducir esto al terreno de la fe, el criterio de conducta y de verdad cristianas.

Nos encontramos así, como decíamos al comenzar nuestro análisis, con el mismo tipo de errores, aunque bajo signo contrario, cometidos a raíz de Trento y del Vaticano I. La identificación abusiva de teoría y práctica se cristaliza esta vez en el *dominio de la teoría por la praxis*. El resultado lo acabamos de destacar: *laxitud doctrinal* en el orden de la misión evangelizadora de la Iglesia, lo que es infinitamente más grave que todos los defectos prácticos que pudieron ocasionar Trento y el Vaticano I.

2) La categoría en *Pablo VI*.

Para concluir esta reflexión sobre los "signos de los tiempos" trataremos de referirnos brevemente a la interpretación que de dicha categoría acaba de hacer Pablo VI en la audiencia general del 16 de abril próximo pasado²⁸. Lo estimamos útil.

El papa destaca los puntos siguientes:

(1) en cuanto al *significado*: aun manteniéndose en la línea

²⁸ L'Osservatore Romano (en castellano), n.845 (29-IV-1969), p.3.

bíblica tradicional, es decir mesiánica, la expresión tiene un sentido “*nuevo, profundo, amplio e interesante*”, expresiones todas utilizadas por Pablo VI en diversos momentos de su intervención.

Consiste esencialmente en buscar indicios de “un sentido *más allá de lo inmediatamente observable*”; “un sentido *superior*” que pertenece al “*campo religioso*”.

En otros términos, son signos que se dan en la historia, pero relativos al “*Reino de Dios*” que opera secretamente, y a “*nuestra eventual acción apostólica*”.

(2) en cuanto a la *actitud del cristiano*:

No debe contentarse meramente con ser *observador*, limitándose a la información y la consiguiente impresión recibida de ella.

Debe esforzarse por asumir el papel de “*crítico, pensador y juez*”, es decir llegar a un conocimiento *reflejo*, que debe realizarse a la “*luz del Evangelio*”. En efecto el interpretar los signos de los tiempos es un “*hecho propio de la conciencia cristiana*”.

Se lo llevará a buen término mediante una “*comparación entre la fe y la vida*”, entendida no como aplicación artificial de principios a situaciones, sino tratando de ver cómo las vivencias “*por su intrínseco dinamismo, por su propia oscuridad y algunas veces por su misma inmoralidad, están pidiendo un rayo de fe, una palabra evangélica que las clasifique y redima*”.

Además, esa comparación nos indicará a veces “*cuándo esos signos chocan contra designios más altos que nosotros sabemos que son cristianos y divinos (como la búsqueda de la unidad, de la paz, de la justicia), y cuándo una eventual acción nuestra de caridad o de apostolado se integra con una maduración de circunstancias favorables que indican que ha llegado la hora para un progreso simultáneo del reino de Dios y del reino de los hombres*”.

(3) en cuanto a los *peligros a evitar*:

a) No olvidar la *ambigüedad de la valorización* de los hechos, causada a menudo por una “*mojigata fantasía*” en que degenera cierto profetismo carismático. Para impedir que esto suceda en el Pueblo de Dios, depositario de la capacidad de discernir los signos, recordar y valorar la *asistencia del magisterio jerárquico*, “*siempre diligente y decisiva*” cuando la ambigüedad deba ser resuelta en “*la certeza de la verdad y para utilidad del bien común*”.

b) No caer en una “*observación puramente fenomenológica*” de los hechos siguiendo esquemas técnicos y sociológicos con exclusividad. Riesgo de tomar a la ciencia sociológica, excelente en sí misma, como “*criterio moral por sí sola*” o como *sustituto de la*

teología. En ese caso, se trataría de un “nuevo humanismo científico” que “podría dañar la autenticidad y la originalidad de nuestro cristianismo y de sus valores sobrenaturales”.

c) No dar una *excesiva importancia al aspecto histórico* del problema, olvidando que los signos pertenecen al campo religioso. Este, totalmente recapitulado en Cristo como acontecimiento central de la historia de donde derivan Evangelio, Iglesia y misión salvadora, posee por lo mismo un *elemento inmutable de revelación* que no debería estar sujeto a la mutabilidad del tiempo, a través del cual “aquel elemento se difunde y alguna vez hace su aparición, sirviéndose de signos que no lo alteran sino que más bien nos permiten vislumbrarlo y lo realizan en la humanidad peregrina”.

El Santo Padre termina invitándonos a un estudio de los signos, admitiendo que dan una nota de sagacidad y modernidad a nuestro juicio cristiano y a nuestro apostolado, y declarando que “*la vigilancia cristiana (es) el arte de discernir los signos de los tiempos*”.

Esta última especie de definición, inspirada del: “Velad” de Lucas 21,36, muestra bien la dosificación constante entre apreciaciones y reticencias, aprobaciones y rechazos, optimismos y pesimismo ineludibles en todo auténtico discernimiento de los signos de los tiempos. Y, curiosamente, nos lo muestra no sólo como una exigencia surgida de las características de este “arte”, sino que aparece también claramente en la misma búsqueda de la auténtica teología de esta expresión. Exigencias propias de toda búsqueda “*in via inventionis*”, si se quiere, pero que contrasta singularmente, por su seriedad, con la visión excesivamente optimista con que algunos escriben, hablan o directamente “interpretan” los signos de los tiempos, fundando sobre la propia interpretación una nueva actitud cristiana que involucra, a su vez, una nueva mentalidad cristiana, o, como dice Pablo VI, un nuevo humanismo que daña la originalidad del cristianismo y sus valores sobrenaturales.

III — *Interrogantes*

Al concluir nuestro modesto análisis del Documento de Medellín, queremos sintetizar los interrogantes que se han ido presentando en el transcurso del artículo, para adquirir, en su conjunto, una perspectiva más clara de la dimensión e importancia de los problemas en juego.

En primer lugar, un *interrogante mayor sobre la orientación subyacente e imperante* en el Documento. ¿En qué consiste? ¿Nos introduce en una tarea temporal concreta? ¿Supone opciones determinadas de tipo político, social...? En caso afirmativo, ¿está

realmente de acuerdo con las orientaciones del Vaticano II o las excede? ¿Qué es lo que Roma quiso aprobar?

Un segundo orden de interrogantes en torno al sentido de las *categorías teológicas* vehiculadas en el Documento. ¿Cuál es su sentido exacto? ¿Porqué las ambigüedades y lagunas? ¿Qué relación de dependencia tiene todo esto con la orientación básica de Medellín?

Finalmente ¿cuál es la *metodología teológica básica*, empleada por los redactores del Documento? ¿Cuál es su valor? ¿Cuál su relación con la teología tradicional?...

Estos interrogantes son, por lo que nos concierne, verdaderos enigmas en el mejor de los casos, o bien, lo que es más grave, despiertan graves inquietudes que no necesitamos volver a exponer. Quien nos haya seguido hasta aquí, lo captará fácilmente.

Sería pues de desear que se produjera un trabajo de esclarecimiento a cargo de gente competente en la materia. En particular, es importante que los Obispos firmantes del Documento, y que, como es de suponer, captaron a fondo y comulgaron con la mentalidad de los redactores del mismo, se hagan eco de estos interrogantes que preceden no solamente de quien suscribe estas líneas sino —como nos consta— de muchos cristianos conscientes que, si bien dispuestos a entrar fielmente en las nuevas perspectivas abiertas por un documento magisterial y aprobado por Roma, confiesan francamente no ver sino muy laboriosa y dificultosamente su plena armonía con el Vaticano II y su perfecta correspondencia con la teología católica tradicional.

Estos deseos se hacen una imperiosa necesidad cuando se constata, día tras día, la intensificación de una actividad "pastoral" por parte de cristianos que pretenden respaldarse en la doctrina y en las orientaciones de Medellín, y que, como es notorio, crean por eso un público desconcierto en el orden de las ideas y el de la acción. Los obispos latinoamericanos han querido con toda razón sacar a luz un documento pastoral adecuado a la realidad actual latinoamericana. ¿Qué opinan ellos del modo como se los traduce en la práctica y de la fidelidad de la relación establecida entre Medellín y cierta "pastoral" moderna?... Una repuesta clara y autorizada se hace pues impostergable. Que nuestros Obispos sepan que muchas conciencias cristianas aspiran a ella. Que la esperan ansiosamente.

Conclusión

Queremos terminar dejando ver a las claras hacia dónde se orientan nuestros temores.

No hagamos creer que la renovación actual de la Iglesia en América Latina depende de considerar al cristianismo como una *universal panacea político-social-económica*.

El cristianismo es, estamos seguros de ello, el más noble y excelente de todos los elementos que pueden y deben integrar el bien común de la "Ciudad", pero en modo alguno es el *medio más propicio o eficaz para asegurar todos los elementos* (políticos-sociales-económicos...) que abraza ese mismo bien común. Que nuestra religión incluya preciosos elementos de paz, justicia, orden, prosperidad colectiva, fraternidad universal, que pueden fundar legítimamente una "doctrina social", no significa que debemos aferrarnos desesperadamente a ella para extraerle un pensamiento político o una política determinada "cristiana" (= nuestra política) como si ella pudiera, por sí misma, y vivida como se debe (= como *pensamos* que se debe), asegurar la felicidad de los pueblos, y como si, fuera de tal forma política concreta, no se pudiera cristianamente ni justificar, ni aplicar ninguna otra regla de organización político-social-económica. Porque, aparte del tremendo peligro que significa ilusionar a la gente con promesas prácticas que no se podrán cumplir, es indudable que tal actitud se asemeja a lo que podríamos calificar de "*fideísmo político*", por la carencia que revela de todo pensamiento racional verdaderamente firme en el orden político (superando los mitos modernos que hoy pululan en ese aspecto bajo distintas banderas), y por el recurso abusivo que hace de la religión cristiana para fundar ideológicamente un orden político-social, que no puede acabar sino en su auto-destrucción.

En efecto —y eso es lo que está ocurriendo ante nuestros ojos— tal actitud no es viable sino mediante la progresiva "laicización" de lo cristiano. Porque, cuando se comprueba *en la práctica* la desproporción existente entre los medios y fines políticos, por un lado, y los medios y fines cristianos, por el otro —desproporción que llega a menudo a una verdadera tirantéz—, no queda otro remedio, si se quiere mantener la etiqueta cristiana, que proceder a un "reajuste" del cristianismo en su originalidad propia, sacrificando si es preciso, en el altar de la eficacia político-social, sus verdades más específicas. Se podrán tener quizás excelentes intenciones; ello no dispensará de haber favorecido la aparición de un producto híbrido y paradójico: una especie de "*fideísmo laicista*", que consiste en rebajar al cristianismo, como *medio históricamente privilegiado en América Latina*, al rango de *instrumento ideológico provisoriamente útil*, en beneficio de un todo *heterogéneo* que no lo tolerará sino *transformándolo* a su antojo en vista de sus propios fines. Lo que es ya bien claro para quien sabe mirar a su alrededor.

Llegamos así, por ese camino, a la postura exactamente inversa a la que propugnamos desde el comienzo del artículo como la orientación asumida por el Concilio Vaticano II.

Recordemos: según éste, el cristiano está llamado hoy a discernir, es decir, a juzgar, noble e imparcialmente, los nuevos datos con que se enfrenta y, finalmente, a asimilarlos a su propia Tradición, transformándolos para ello si es necesario —y no a ser asimilado y transformado según las exigencias propias de un todo heterogéneo—.

La oposición no puede ser, por lo tanto, más radical. Seamos pues conscientes que sólo una fidelidad inquebrantable a la Tradición será la condición primera e insustituible para realizar de manera impecable la gran tarea que nos asigna el Vaticano II con sentido netamente cristiano: interpretar los “signos de los tiempos”.

EDUARDO BRIANCESCO

Medellín y el Ecumenismo

Una lectura protestante de los documentos

La primera lectura del documento final de Medellín —sobre el que se basan estas reflexiones puede fácilmente dejar la impresión de que la preocupación ecuménica estuvo casi totalmente ausente de la asamblea. En efecto, sólo hemos hallado tres breves referencias a la cooperación con confesiones no católicas (junto con grupos no cristianos) en cuestiones de orden social (I,3.3.; II, 3.2.6 y 3.2.10), dos alusiones al carácter ecuménico de la educación que debe impartirse (IV, 3.2.4 y VIII,3.6) una a las celebraciones en común (IX,3.4.3), y algunas alusiones al carácter pluralista de la sociedad latinoamericana, pero no específicamente referidas al ámbito religioso. En secciones como la descripción de la situación religiosa, la educación del clero o la actividad teológica, donde uno podría esperar referencias a las otras confesiones cristianas, no hay mención alguna de ellas. Se podría fácilmente concluir que la Conferencia de Medellín procedió como si no hubiera habido en el continente otra iglesia que la católica romana.

No fue así, sin embargo. En un gesto sin precedentes en el continente —no sólo de parte católica sino tampoco protestante— fueron invitadas a enviar observadores las iglesias evangélicas latinoamericanas. Diez observadores ecuménicos participaron con una libertad y amplitud mayor aún que las acordadas en el Vaticano II. Los obispos citaron libremente y utilizaron explícitamente documentos protestantes en algunos de los temas. “Al comienzo de la segunda semana” —escribe uno de los observadores— “varios de nosotros estábamos trabajando con los expertos en la redacción de los documentos finales...” Tan incluidos se sintieron que solicitaron (y les fue acordada) la participación en la eucaristía al concluir las sesiones.

¿Cómo se compaginan estas dos observaciones? Sería sumamente interesante que algunos de los teólogos o expertos católicos presentes ofrecieran su evaluación de esta aparente contradicción. Personalmente, intentaré una interpretación a la luz de mi lectura de lo ocurrido en la Conferencia. Si esta interpretación es correcta, Medellín puede ser la puerta a un nuevo ecumenismo que bien podría ser nuestra peculiar contribución latinoamericana a la comprensión y quehacer ecuménicos.

Medellín se concentró totalmente sobre su tarea. Esta consistió en “comprender este momento histórico del hombre latinoamericano, a la luz de la Palabra, que es Cristo...” (*Int.* 1). Hacer tal cosa significa inevitablemente privilegiar la consideración de la problemática de la transformación y el desarrollo, refi-

riendo a ella la totalidad de los aspectos de la vida humana personal y comunitaria: economía, política, cultura, familia, educación. Medellín lo hace, intentando vincular el análisis sociológico y el teológico con miras de desembocar en una praxis— una pastoral total. En el marco de este análisis se trata de repensar la totalidad de la tarea e incluso de la ordenación de la vida de la Iglesia: evangelización, catequesis, cura pastoral, liturgia, función sacerdotal, lugar de los religiosos y todo lo demás. Es esta una tarea extraordinariamente difícil y exigente y Medellín la emprendió con una seriedad, un sentido de urgencia y un cierto 'élan' creador admirables.

La Iglesia Católica Romana considera su misión presente en América Latina. Lo hace a la luz de su historia y de su presente. El lector protestante descubre muy pronto, sin embargo, que se trata aquí de *la misión del Evangelio* en este lugar y en esta hora. La lectura deviene muy pronto un diálogo con sus propios problemas, preguntas e intereses. Y antes de mucho —como a los observadores— el documento se le transforma en un documento de trabajo para la comprensión de su propia misión y la de su iglesia. Esta es, creo, la naturaleza ecuménica más profunda de Medellín. No encontramos aquí una invitación a discutir las relaciones intereclesásticas. Pero cualquier cristiano o iglesia que la lea halla una irresistible invitación a confrontar el llamado y la misión de Jesucristo en este continente hoy. ¿Lo intentaron y lo entendieron así los obispos? No lo sé. Pero lo hicieron. Y ésta es para mí la importancia ecuménica decisiva de la Conferencia. Somos aquí invitados —concientemente o no— a entrar en la consideración, no primordialmente de nuestras relaciones, sino de nuestra misión. Y esto es ecumenismo.

¿Cómo entender y servir la misión de la Iglesia en un continente cuya situación se define por la búsqueda de la justicia y de la paz? Este es el problema que nos propone Medellín. Este es *nuestro problema ecuménico*. Permítanseme ahora sólo unas breves reflexiones para tratar de sugerir cómo puede el documento de Medellín llegar a ser un foco de encuentro ecuménico, particularmente (dado el carácter de esta revista) en el ámbito teológico. Si la formulación que sugerimos líneas atrás define aproximadamente bien el problema planteado en Medellín, no hay duda que la discusión de la relación entre el Evangelio y las transformaciones de la sociedad (la revolución, si entendemos el término en forma amplia) y por consiguiente entre la Iglesia y la sociedad, constituyen tópicos centrales. Medellín rechaza la vía del reduccionismo tanto como la de la separación, a saber la posición de quienes intentan lanzar por la borda todo elemento de la teología, la piedad o la estructura eclesástica que no tenga relación evidente e inmediata con la transformación de la sociedad y la de quienes

hacen del Evangelio y la Iglesia una magnitud exclusivamente 'religiosa' e individual, desvinculada de la sociedad y de sus problemas. El camino escogido por la Conferencia me parece caracterizado por una sana tensión entre dos movimientos que podríamos llamar de *síntesis* y de *concentración*. Entiendo por "síntesis" el intento de hallar una relación de continuidad y complementación entre el ámbito 'secular' y lo específicamente cristiano, y por "concentración" el esfuerzo por entender la realidad secular a la luz del Evangelio y por descubrir y acentuar en la comprensión del Evangelio, la Iglesia, la teología y la piedad cristiana, la dimensión social.

No es del caso tratar de desarrollar aquí las sugerencias esbozadas en el párrafo anterior. La idea de síntesis se halla muy bien introducida en Int. (párr. 7) e ilustrada en I, 2.3; 3.1.; VIII, 2.1; 5.2, etc. La concentración en el Evangelio (a veces se habla de 'la Palabra', 'la historia de la salvación', 'el plan de Dios') como clave de interpretación es igualmente obvia. Me parece claro, además que, siguiendo una línea propuesta por el Concilio Vaticano II y desarrollada por Pablo VI en *Populorum Progressio* y otros documentos, Medellín halla en 'el hombre' el *locus* teológico que permite la relación de estas dos líneas. Así la transformación necesaria puede ser caracterizada como el paso de condiciones "menos humanas" a condiciones "más humanas", definición en la cual lo 'humano' admite la plena asunción de la realidad política, social, económica (¿religiosa?) pero desborda sobre la idea de 'plena humanidad' que sólo se halla en la fe de Jesucristo y la comunión de su pueblo. Esta plena humanidad, a su vez, revierte en la comprensión más profunda de los ámbitos 'naturales' o 'seculares' de la existencia humana e incluso descubre un horizonte escatológico que da a toda la idea de cambio o transformación un carácter dinámico y abierto. Esta vinculación en el hombre de los niveles de existencia que una teología más escolástica solía llamar natural y sobrenatural (terminología que con razón Medellín se cuida de usar) permite, a su vez, una concepción dinámica de la religiosidad misma —que queda ubicada en camino entre la totalidad de las apetencias y anhelos humanos y las demandas y promesas del Evangelio— una constante asunción y una constante purificación de la religiosidad empírica (la devoción popular, la oración, etc.)

Esta es la temática que hemos definido como ecuménica. Estos son los problemas de todos los cristianos en América Latina. Estas son las alternativas. Estos son los elementos teológicos y sociológicos con los que tenemos que contar. Aquí, pues, corresponde entablar el diálogo. En la tensión entre concentración y síntesis, el pensamiento protestante se ha inclinado en la primera dirección. Temeroso de contaminar el Evangelio con ideas o apetencias hu-

manas y la iglesia de la Palabra con las estructuras del poder humano, se ha mostrado renuente a toda síntesis. Aquí en América Latina, ese elemento de "ruptura" se ha manifestado con particular exacerbación (estimulado por condiciones sociológicas y por la polémica anticatólica que no podemos ahora detenernos a analizar). La denuncia de la religión popular, la insistencia en la laización de la vida pública, el biblicismo, la separación del mundo, son señales de esa voluntad de "asepsia" que ha conducido a veces a una suerte de prescindencia, de "ghetto" protestante o de lo que un sociólogo protestante ha llamado "la huelga social" del Protestantismo latinoamericano. Era necesario romper en forma tajante con la "síntesis" (bajo formas de sincretismo y de "Cristiandad") que predominaba en el continente. El mejor pensamiento protestante revisa hoy estas posiciones. Sabemos ya bien que la pretendida asepsia no es tal y que grotescas síntesis no examinadas se encubren a menudo tras ella. Pero no dejamos de tener preguntas no resueltas, porque el mensaje bíblico está profundamente penetrado por la 'crisis' de Dios sobre toda síntesis. ¿Dónde ha de estar esta "síntesis nueva y genial [de lo] espiritual y lo temporal..." (Int. párr. 7)? Es cierto que el mensaje de Jesucristo "consolida la unidad de la sociedad" y "da un sentido y un significado más profundo a toda la actividad de los hombres. Pero ¿no lo es también que divide a los hombres ("dos contra tres y tres contra dos, el padre contra su madre..."), Mt.10.34.35) y que muestra el sinsentido del afán y el quehacer humano? En VIII,2.1 se habla de evitar "confusiones o identificaciones simplistas" al afirmar la "unidad profunda" entre el plan de Dios y las aspiraciones humanas, la historia de la salvación y la historia humana, la Iglesia y las comunidades temporales, la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre, los dones sobrenaturales y los valores humanos? ¿Pero dónde se señala *también* la profunda tensión entre estas series de elementos? ¿Es este hombre armónico, plenamente dedicado a Dios y *por ello* plenamente comprometido en el quehacer temporal una adecuada caracterización del "hombre bíblico"? ¿Dónde se reconoce al hombre desgarrado —a horcajadas entre dos edades que se combaten, no sólo en lo malo que tiene la antigua sino en lo incomparable e incommensurable de la nueva— que nos confronta en Jeremías o en San Pablo? ¿No es "demasiado armónica" la imagen del sacerdote que se nos ofrece en XI, 3.4?

Es evidente que estas preguntas son ecuménicas, no porque sean las preguntas que los protestantes dirijamos a los católicos o viceversa, sino porque son las preguntas que la misión nos plantea a todos. Y es importante que nos las planteemos en función de la misión. La cuestión de continuidad y crisis no es, por ejemplo, solo objeto de consideración teológica: se halla vinculada a ella la relación entre desarrollo y revolución, la posibi-

lidad de una plataforma cristiana en el ámbito de lo secular y muchas otras de aguda actualidad. Frente a unas y otras es fundamental que comprendamos que no tenemos ya respuestas 'católicas' y respuestas 'protestantes' sino preguntas y respuestas ecuménicas que demandan un esfuerzo común de búsqueda y articulación. Un esfuerzo común en el que nuestras particulares tradiciones pueden servirnos, pero no deben atarnos. En esto también Medellín nos ha señalado un camino: en la disposición a mirar críticamente la propia historia y no asumir indiscriminadamente el pasado.

Hablábamos de "nuestra contribución latinoamericana a la comprensión y quehacer ecuménicos". En la medida en que podamos aceptar la invitación de Medellín y sentirnos convocados a una común confrontación con la misión de Jesucristo en un continente acuciado por la impostergable necesidad de una transformación, estaremos dando realidad a una dimensión profundamente bíblica de la unidad. Tal vez es por esto que, reconociendo el extraordinario significado ecuménico de Medellín, debemos sin embargo lamentar que la convocación a esta común confrontación con nuestra misión, que fue explícita en la invitación de los observadores, no lo sea en el documento final. No basta que tengamos una temática común. Es necesario que podamos aproximarnos en común a ella. Y para eso debemos tener ciertas estructuras mínimas para asegurar la presencia de unos con los otros cuando consideramos nuestra tarea y responsabilidad propias. ¿Podemos esperar en breve decisiones que aseguren la presencia de 'periti' de otras confesiones (no simplemente visitantes eclesiásticos) en nuestras asambleas, sínodos y conferencias —es decir— en nuestros lugares de trabajo? ¿No sería esa y otras formas semejantes de participación la manera de hacer concreta esa particular concepción del ecumenismo que Medellín parece haber ilustrado: un diálogo en la definición de nuestra tarea más bien que declaraciones acerca del diálogo?

JOSE MIGUEZ BONINO

Rol sacerdotal y cambio social

En este artículo nos proponemos presentar algunos esquemas básicos, elaborados, para analizar las interrelaciones mutuas entre los procesos de cambio social y los procesos en el rol sacerdotal.

Hablamos de interrelación mutua, pues partimos del supuesto de que los sacerdotes, como miembros destacados de la Iglesia tienen hoy en Latinoamérica un papel protagónico en los procesos de transformación social.

Por otra parte la Iglesia actúa cada vez más como un sistema social abierto. Sus sacerdotes están más expuestos a la influencia de los cambios operantes en el contexto social y, por lo tanto, más urgidos a adaptarse a ellos.

Estos procesos de ajuste no se realizan sin grandes dificultades, cuyos síntomas se manifiestan en forma más visible y dramática en la tal llamada "crisis sacerdotal"¹, abandono del rol sacerdotal, cuestionamiento del celibato, disminución de vocaciones, conflictos de autoridad y, sobre todo, en la dificultad de comprensión de su propio rol por parte de los actores y una falta de claridad en las expectativas de los demás. Una dificultad aún más seria, es la presencia de expectativas contradictorias con respecto al mismo rol.

Todo ello ha conducido a que este problema de la Iglesia pase a primer plano. Pero no son sólo éstos los cambios más notables en la Iglesia, a pesar de ser los más visibles. Se pueden observar otros de gran importancia, como son los cambios en la simetría-asimetría de las relaciones entre laicos y sacerdotes, sacerdotes y obispos; cambios en los niveles de competencia en los roles sacerdotales, observándose una mayor especificidad de los mismos frente a la típica omnipetencia que se le solía atribuir a los mismos en contextos más tradicionales, más estáticos.

Todo esto nos lleva a pensar que estamos frente a un problema de cambio más que de crisis, y aún más, ante una situación de desinstitucionalización de un rol, que en otros periodos históricos tuvo un alto grado de institucionalización. Llamamos "desinstitucionalización" (o desestructuración) al proceso en conside-

¹ Sobre este tema merece citarse por la justeza del análisis el documento del Episcopado Argentino reunido en San Miguel en abril de 1969.

ración, pues lo que se observa es que los arreglos institucionales, que anteriormente definían los límites de acción de los sacerdotes, están perdiendo vigencia, y cada vez se hacen más difusos, más tenues, sin poder percibirse en el momento actual cuáles son las nuevas direcciones y nuevos arreglos a los cuales se encaminará este rol perenne dentro de toda sociedad.

Frente a esta situación de falta de claridad en cuanto a los nuevos horizontes, es lógico que se esté en un momento en que sea una preocupación predominante la búsqueda y proposición de nuevas orientaciones para este rol. Es decir se está en un período de debate y experimentación.

Las conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y las Declaraciones del Episcopado Argentino reunido en San Miguel representan, a nuestro entender, una búsqueda de orientaciones para guiar los procesos de experimentación y reinstitucionalización a que hemos hecho referencia.

A los efectos de mejor comprender las contribuciones de estos documentos es que consideremos conveniente presentar algunas dimensiones de análisis del problema.

Modos de resolución de la crisis

Nos referiremos en primer término a alguno de los modos en que esta crisis, que genera grandes tensiones a los actores partícipes de la misma, tiende a resolverse, de acuerdo a las características de los grupos eclesiales. (diócesis, congregaciones religiosas, parroquias, etc.).

El supuesto básico con que nos manejamos en este artículo es de que las fuertes cargas tensionales que sufren los actores envueltos en esta situación tenderán a buscar su solución y disminución a través de algún mecanismo de ajuste, que busque equilibrar las inconsistencias que los actores puedan experimentar a nivel personal o que tienda a reequilibrar las asincronías observables en los sistemas sociales en que se encuentran operando los actores de referencia.

Al nivel de las asincronías existentes entre los sistemas sociales, tomando en consideración como dimensiones básicas el grado de secularización de los contextos sociales de las diferentes diócesis y el grado de flexibilidad o rigidez de los sistemas eclesiales de esas diócesis, encontramos las siguientes asincronías,

representadas en la tipología siguiente ²:

| | | FLEXIBILIDAD | |
|----------------|------|--------------|------|
| | | alta | baja |
| SECULARIZACION | alta | 1 | 2 |
| | baja | 4 | 3 |

Caso 1: Nos presenta la situación de un alto grado de secularización y un alto grado de flexibilidad, que parecería ser el caso de la Iglesia holandesa, en el cual el modo de ajuste sería el de la innovación básica del rol sacerdotal y el compromiso con la modernización de las estructuras eclesiales.

Caso 2: manifiesta un alto grado de secularización y un bajo grado de flexibilidad. Por lo tanto, dentro de la lógica del modelo predictivo en uso, se podría esperar un gran porcentaje de actores que abandonen su rol sacerdotal, situación que la experiencia empírica disponible parecería corroborar.

Caso 3: se refiere a una situación de baja secularización y baja flexibilidad, como parecería ser el caso de algunas diócesis de España e Irlanda diez años atrás. En este caso el modelo tendería a predecir un alto grado de migración de los incumbentes de roles sacerdotales hacia otros contextos en que el cambio sea más factible de ser implementado. Quizás la respuesta más frecuente en este tipo de contextos, sea la pasividad y el conformismo, la elección del tipo de respuesta guardará relación con las características personales de los actores involucrados, que no serán analizadas en este artículo, como por ejemplo los grados de identificación y asociación con los sistemas internos y externos o el tipo de entrenamiento profesional recibido, el grado de compromiso y relación con los contextos sacros o seculares, etc.

Caso 4: es el de una sociedad que presenta un grado de flexibilidad de sus instituciones eclesiales mayor que el grado de secularización existente en dicha sociedad. Una aproximación empírica a este tipo ideal de situación en el sentido weberiano del término, podría ser el caso de Chile, en el cual el modelo tendería a predecir un alto grado de compromiso por parte de los incumbentes de roles sacerdotales en la modificación y cambio radical de la sociedad y sus instituciones, como modo de encontrar el equilibrio entre estos dos sistemas.

² Este esquema de referencia fue elaborado por Francisco Suárez y John P. Koval. *Social Change in the Catholic Church: A Cross Cultural Approach*. Notre Dame University. 1969.

No intentamos aquí lograr una elaboración acabada o exhaustiva y bien fundamentada de los mecanismos operantes en el modelo, sino más bien presentar un esquema de interpretación de ciertos fenómenos observables en la tal llamada "crisis sacerdotal". Ahora veremos cómo los mecanismos de ajuste presentados pueden expresarse en la siguiente tipología³:

| | | Permanencia en rol sacerdotal | Abandono del rol |
|--------------------|-----------------------|-------------------------------|------------------|
| ROL TRADICIONAL | Cambio de la Iglesia | 1 | 9 |
| | Cambio de la sociedad | 2 | 10 |
| | Cambio de ambos | 3 | 11 |
| | Estabilidad de ambos | 4 | 12 |
| ROL INNOVADOR | Cambio de la Iglesia | 5 | 13 |
| | Cambio de la sociedad | 6 | 14 |
| | Cambio de ambas | 7 | 15 |
| | Estabilidad de ambas | 8 | 16 |

Esta tipología nos muestra una serie de posibilidades en los modos de ajuste, más allá de aquellos que fueron tradicionales en la historia eclesial de los últimos cincuenta años, siendo el modo más frecuente aquél, en el caso de abandono, de prescindir de todo tipo de acción que lleva a la modificación del rol o al cambio

³ Para la comprensión y el armado por parte del lector de este cuadro tipológico, damos a continuación algunos ejemplos: 1: es el caso del sacerdote u obispo que permaneciendo en su rol y ejerciéndolo en forma tradicional, está comprometido en el cambio de ciertas estructuras eclesiales; 6: es el caso típico del sacerdote obrero que permanece en el rol pero lo hace innovador para el cambio; 9: es el caso del sacerdote que abandona su rol sacerdotal se incorpora a una institución tradicional (la Acción Católica por ejemplo) para comprometerse con el cambio; 13: es el caso típico de la denominada "underground Church" en que se abandona el rol formal del sacerdote aunque se innova en la medida en que genera un nuevo rol que pretende cambiar a la Iglesia; 14: es el caso en que, por ejemplo, el sacerdote (compárese con Camilo Torres) abandona su rol para incorporarse a la "guerrilla" con el fin de cambiar la sociedad.

de la Iglesia, y el modo tradicional de aquellos que permanecían dentro de la Iglesia y experimentaban algún tipo de inconsistencia de tipo personal. Podría explicarse por ejemplo por la sublimación de la inconsistencia o la búsqueda de roles un tanto marginales a la acción eclesial e insertos en un contexto secular. Estas dos situaciones están fuertemente sostenidas por la seguridad y protección que brindaba el contexto institucional.

En los momentos actuales la situación es diferente dado que, muchos sacerdotes, en búsqueda de relevancia a la problemática contemporánea, intentan, permaneciendo dentro de la Iglesia, ya sea encontrar roles que respondan mejor a esta problemática, o a veces, permaneciendo en roles profesionales, tratar de lograr la modificación de las estructuras eclesiales o las estructuras sociales. Aún se presenta en algunas sociedades el caso de sacerdotes que habiendo hecho abandono del ejercicio normal de su rol, intentan mantener o ejercer un liderazgo religioso fuera de las formas institucionales vigentes en la Iglesia o incluso tratando de crear otras formas ("underground church"). En síntesis: estamos asistiendo a un momento en que se están experimentando distintos modos de institucionalización de los roles sacerdotales; ninguna de estas formas se puede decir que haya asumido una forma legítima. Manifestaciones que en otra época hubiesen sufrido sanciones, tales como la marginación, hoy día adquieren un mayor grado de tolerancia y aceptabilidad. Toda esta experimentación es de esperar que sufra un proceso relativamente largo de decantamiento, hasta que se pueda ver con mayor claridad las virtudes y los defectos de las formas actuales de experimentación, más aún, hasta que afloren otras formas de experimentación que sufran igual proceso de decantación.

La acción sacerdotal.

Dentro de las líneas de experimentación, una de las que adquiere mayor relevancia en nuestros contextos latinoamericanos, es la postura, actitud y compromiso que deba y pueda asumir el sacerdote en cuanto tal. Esta es la temática que se encuentra en el transfondo de gran parte del Documento de Medellín.

Tal como planteáramos en la tipología que presentamos, cuando el grado de secularización de las sociedades y sus concomitantes: modernización y desarrollo, se encuentran en un estadio de cambio incipiente, y la estructura eclesial se encuentra en un grado de ebullición que permita una mayor flexibilidad, es posible prever que muchos de los sacerdotes quieran embarcarse en la modificación de estructuras propias de otras épocas e intereses, que en muchos casos demuestran poca sensibilidad por los problemas de la justicia social.

El Documento de Medellín, que asume esta problemática de

subdesarrollo y la encara con un espíritu abierto de justicia y de compromiso con los estratos más marginados de la población latinoamericana, ha contribuido a legitimar en parte la acción de muchos sacerdotes que, en un comienzo, tuvieron una posición no del todo legítima dentro del sistema eclesial.

En este aspecto de la acción del sacerdote se presentan varias alternativas disponibles, y es nuestro propósito tratar de penetrar dentro del documento de Medellín para ver las orientaciones que del mismo pueden desprenderse.

a) *El cambio de estructuras.*

Una de las primeras opciones abiertas es la forma con que ha de participar el sacerdote en la promoción del cambio de estructuras sociales en Latinoamérica. Así se pueden perfilar, entre otras, las siguientes opciones:

- 1 — los que ejercen una acción directa en los programas del desarrollo de la comunidad, como un líder de ellos.
- 2 — los que actúan como abogados representantes de aquellos que no pueden, por limitaciones socio-culturales, articular su protesta en forma coherente y efectiva.
- 3 — los que sin pretender articular una protesta específica, como voz de un grupo determinado, critican la raíz de los sistemas e instituciones sociales vigentes en función de la injusticia a que puedan dar lugar, proponiendo otros sistemas alternativos.
- 4 — aquellos que desean formar la conciencia de los fieles en problemas concernientes a la ética social y no sólo a la ética individual.
- 5 — los que evidencian una actitud prescindente de la situación y condiciones socio-económicas, como considerándolas ajenas a los problemas religiosos.

El Documento de Medellín pareciera inclinarse por una acción indirecta, en la cual la principal función del sacerdote en los procesos de cambio fuera la de formar la conciencia cristiana.⁴

b) *Los artífices del cambio.*

Otra opción importante para los sacerdotes que se enrolan en una actitud de cambio de las estructuras sociales es la de plantearse quiénes son los artífices principales para la realización de

⁴ Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano. II Sacerdotes. 19.

este cambio. A lo largo de la historia, a la Iglesia se le ha planteado la posibilidad de colaborar en un cambio por capilaridad desde arriba hacia abajo, lo cual muchas veces llevó a uniones con con el poder vigente en una sociedad dada. En otros casos, se optó por querer promover el cambio desde abajo, es decir, con aquellos que padecían distintas formas de injusticia y que carecían de poder para modificar su propia situación. El documento de Medellín da la impresión de que trata de buscar un equilibrio entre estas dos posiciones, pero inclinándose por la que da más peso a los cambios que puedan provenir desde las comunidades de base ⁵.

c) *¿Cambio de actitudes o de estructuras?*

Una opción que suele presentarse con todo tipo de programa de cambio es la de elegir entre acentuar la importancia del cambio de actitudes o el cambio de las estructuras. A este respecto, también observamos en el documento de Medellín un equilibrio bastante bien logrado entre los dos caminos, enfatizando en el caso de los sacerdotes el papel *concientizador* por sobre el papel *planificador* o el ejecutor directo del cambio, tal como se expresara más arriba.

d) *¿Cambio lento o rápido?*

..

Por último se presenta la opción relativa al grado de prontitud con que el cambio es deseado, lo cual lleva a la vez al problema conexo de la actitud frente al empleo de la violencia como medio para la aceleración de dichos cambios, tema que fue tratado por su Santidad Pablo VI en su discurso inaugural de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Si bien nos parece que el Documento de Medellín enfoca con mucha autenticidad y valentía algunos de los problemas claves de la inserción del sacerdote en los procesos de cambio, nos parece que falta una articulación orgánica de las relaciones posibles entre los distintos roles sacerdotales y los procesos y etapas de cambio en las sociedades latinoamericanas.

Modos de desempeño Sacerdotal

Creemos, siguiendo a Iván Vallier ⁶, que los distintos modos de articulación de los roles sacerdotales cumplen funciones estratégicas en forma diferente en los distintos estadios del proceso de cambio. El mencionado autor ofrece una tipología de los modos

⁵ Doc. cit. 2, Paz. 18.

⁶ Vallier, Iván: *Religious Elites in Lipset y Solari. Elites in Latinamerica*. Ed. Free Press, 1967.

de relación de los sacerdotes con la sociedad global. Señala cuatro tipos de relaciones entre el poder religioso y el poder temporal, que llevan a cuatro modos de desempeño y definición del rol sacerdotal.

- 1 — El primer tipo que se plantea en el que se podría definir como “guardianes del orden establecido”. Actúan a través de una unión estrecha con el poder temporal vigente, función que es juzgada como negativa para la adecuación de la sociedad a las necesidades y exigencias de la nueva sociedad que se avisora.
- 2 — El segundo tipo es el de los que Vallier define como fieles cumplidores de los lineamientos de la autoridad eclesiástica, con una acción exclusivamente de tipo religioso, con poca creatividad, prescindente de toda conexión con el poder temporal. A este grupo se le asigna una importancia funcional de gran magnitud en la validación y legitimación de una ideología de cambio, ya que difunden las encíclicas de contenido social, de las cuales se desprenden posiciones favorables a las transformaciones sociales requeridas en Latinoamérica.
- 3 — Un tercer grupo es el de los pluralistas, que al haber adquirido una visión más diferenciada de la vida social, con una concepción más ecuménica, consideran no sólo legítimo, sino hasta un imperativo de los tiempos el mancomunar esfuerzos en la acción temporal con aquellos individuos o grupos de diferentes posiciones ideológicas que están actuando en la prosecución de objetivos comunes de justicia social. A estos grupos se les atribuye una función unitiva del cuerpo social, legitimando no sólo una ideología de cambio sino una acción cooperativa de cambio.
- 4 — Por último, el mencionado autor se refiere al grupo que él denomina “los pastoralistas”, grupo cuya preocupación es la elaboración de una respuesta de base religiosa a la problemática propia de una sociedad de masas, que está pasando por su período de transición a una sociedad desarrollada, en la que los problemas de alienación y anomia suelen ser los que más acucian a los miembros de esa sociedad. A estos grupos se les asigna una función reintegradora de aquellos sectores marginados a la unidad del cuerpo social.

Si bien en los Documentos de Medellín no surge una orientación definitiva a los problemas de nueva institucionalización o re-institucionalización del rol sacerdotal, lo cual supone un largo período de experimentación, es muy halagüeño y altamente constructivo el enfoque básico con que el Documento se aproxima al problema, pues tiene en cuenta la interrelación mutua entre los

procesos de cambio social y los procesos de cambio del rol sacerdotal. Esto significa un avance importante sobre concepciones anteriores que analizaban la problemática sacerdotal como si solamente dependiera de la dinámica propia del sistema interno de la Iglesia, prescindiendo del contexto social.

Creemos que la elaboración de marcos de referencia como los que hemos presentado en este artículo pueden significar una contribución a la comprensión de un proceso de alta complejidad, del cual aún no se tienen suficientes elementos como para poder brindar análisis de tipo prospectivo con cierto grado de plausibilidad. Como sociólogos no pretendemos incursionar en los aspectos teológicos del problema, pero creemos que es conveniente y necesario que problemas de esta naturaleza puedan ser abordados a un nivel interdisciplinario, pues en su comprensión es necesario el aporte de los distintos marcos de referencia que puedan brindar las diversas disciplinas.

El Documento de Medellín significa evidentemente una invitación a esta elaboración y reflexión conjunta, orientada a aportar una mayor luz sobre uno de los problemas que más nos está sacudiendo en los últimos tiempos.

Francisco M. SUAREZ

Marta MO RIGOU

Humanæ vitæ, el magisterio episcopal y la conciencia

La encíclica *Humanæ Vitæ* no encara en forma directa el problema de la conciencia. Sólo hace mención de ella en el n. 10 al afirmar que “la paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia”. Opta como se ve, claramente por la tradición teológica tomista que enfoca el problema a partir del orden moral objetivo. Esta perspectiva, propia de toda la encíclica, soslaya aspectos fundamentales de la moralidad del acto humano, y por ello no puede extrañar que los obispos, en el ejercicio de la función magisterial que les compete, hagan del tema de la conciencia uno de los polos centrales de su enseñanza.

1 — *Los deberes en juego.*

Los documentos publicados por las diversas conferencias episcopales con ocasión de *Humanæ Vitæ* tienen una intención pastoral y obedecen a circunstancias de lugar y tiempo que no se pueden desconocer cuando se los interpreta. No hay que buscar en ellos una doctrina completa sino una enseñanza complementaria adaptada a las necesidades de sus fieles, que hace tiempo ya han dejado de razonar teológicamente al modo de los antiguos manuales.

El primer punto que casi todos recuerdan, y que no se hallaba señalado en *Humanæ Vitæ*, es el deber que tiene todo hombre de seguir el dictamen práctico de su conciencia, norma próxima de su obrar. Recuerdan el carácter tradicional de esta enseñanza y la vinculan con la naturaleza misma del hombre, con la consecuencia de que “nadie, ni siquiera la Iglesia, puede dispensar del deber de seguir su conciencia y de asumir sus responsabilidades”.¹

El Magisterio de la Iglesia, “al cual fue prometido, de una manera particular, la asistencia del Espíritu Santo”, es presentado a su vez como “intérprete auténtico de la voluntad de Dios, a la luz del Evangelio”.² El espíritu de fe con que debe ser acogida la enseñanza de la Iglesia “dimana esencialmente de la vocación bautismal del cristiano”.³

¹ Obispos nórdicos, Criterio N° 1563-64, n.IV.

² Episcopado suizo, Criterio N° 1565-66, n.18 y 21.

³ Episcopado canadiense, Criterio N° 1561-62, n.10.

Es interesante señalar el esfuerzo que realizan los obispos nórdicos y el episcopado austríaco por presentar la misión magisterial de la Iglesia como “una verdadera ayuda a los fieles en su vida a menudo tan difícil”⁴. Los primeros, respondiendo a una objeción frecuentemente formulada por los fieles, les aclaran además que “en el ejercicio de su autoridad, lejos de arrebatárles el derecho de pensar y lejos de tratarlos como menores, la Iglesia viene a asistirlos en sus reflexiones y sus estimaciones” (n.III).

La afirmación simultánea de estos dos deberes de todo cristiano —seguir su conciencia y ser dócil al magisterio de la Iglesia— crea a ciertos fieles que no ven cómo compaginar ambos principios, problemas que los obispos se esforzarán por resolver.

2 — *Los problemas de conciencia.*

a) *El derecho a discrepar.*

El primero de ellos se plantea a propósito de una posible discrepancia entre el dictamen de la conciencia y la enseñanza del magisterio. He aquí los tres textos capitales:

*“Cuando un hombre, por razones graves y bien ponderadas, no está convencido por los argumentos de la encíclica, tiene el derecho de tener otra opinión que la que le es presentada en un documento no infalible”*⁵.

*“Si no obstante alguien, competente en la materia y capaz de formarse un juicio personal bien fundado —lo que supone necesariamente una información suficiente— llega sobre ciertos puntos, después de un serio examen ante Dios, a otras conclusiones, está en derecho de seguir en este terreno su convicción, con tal que permanezca dispuesto a continuar lealmente sus investigaciones”*⁶.

*“Del hecho que la encíclica no contiene en materia de fe ninguna sentencia infalible, puede darse el caso que alguien estime no poder aceptar el juicio formulado por el magisterio de la Iglesia. Sobre este punto se debe responder: aquél que sea competente en este terreno y que haya llegado a esa convicción divergente después de un serio estudio y no de una manera apresurada y afectiva, puede a primera vista seguirla. No se engaña si está dispuesto a proseguir su investigación y a permanecer por lo demás respetuoso y fiel con respecto a la Iglesia”*⁷.

⁴ Episcopado austríaco, Criterio N° 1561-62, p.984.

⁵ Obispos nórdicos, n.III.

⁶ Episcopado belga, Criterio N° 1556, p.692.

⁷ Episcopado austríaco, p.984.

Para comprender la conclusión a que llegan estos episcopados es necesario advertir que se refieren concretamente a la enseñanza *no infalible* contenida en *Humanæ Vitæ*. Ahora bien, si las palabras conservan aún su sentido, proclamar la no infalibilidad de una enseñanza equivale a afirmar su falibilidad, es decir que existe en ella una posibilidad de error. Creemos que esta posibilidad de error, que implica asimismo la posibilidad de una futura reformulación de la doctrina, constituye el fundamento sobre el que se asienta el derecho que se le reconoce a los fieles a discrepar con el magisterio. Nótese bien que no se habla en este contexto de una conciencia objetivamente errónea pero honesta, sino de una opinión teórica a la cual se ha llegado luego de un meditado estudio hecho ante Dios. No se descarta, pues, la posibilidad de que la opinión contraria a la enseñanza no infalible del magisterio sea objetivamente verdadera. Por eso, se insiste tanto en que para ejercer este derecho hay que ser competente en la materia, proceder a un examen serio que permita fundar sólidamente el juicio personal y estar dispuesto a continuar su investigación.

La progresiva apropiación de la verdad revelada es una tarea histórica encomendada a la totalidad del Pueblo de Dios. Puede ocurrir que en determinadas épocas no haya unanimidad en la interpretación de esta verdad, ni entre los miembros del magisterio, ni entre éstos y los fieles. Sólo el desarrollo de la historia permitirá dilucidar en este mundo cuál era la interpretación correcta. Y si bien es cierto que el magisterio de la Iglesia goza de una especial asistencia del Espíritu Santo, tampoco puede negarse que ese mismo Espíritu habita en el corazón de cada cristiano iluminando su pensar y su obrar. Pero éste deberá recordar siempre que "quien, después de examen de conciencia, se estima en derecho de no recibir una enseñanza y de no ponerla en práctica, debe responder ante Dios de su actitud y de sus acciones"⁸.

b) *El respeto de la conciencia ajena.*

La existencia de una pluralidad de opiniones diferentes con posibilidades de ser verdaderas impone la adopción de ciertas normas de conducta que aseguren la pacífica convivencia eclesial. La regla general es que "la convicción establecida en conciencia de manera seria y responsable, debe ser respetada por todos"⁹.

Esta regla encuentra su aplicación en dos casos concretos. El primero es cuando los esposos "están en desacuerdo acerca de la conducción de su vida conyugal y la orientación general del

⁸ Obispos nórdicos, n.III.

⁹ Episcopado alemán, Criterio N° 1556, p.693.

hogar”¹⁰. En este caso no se le impone al cónyuge que quiere ser fiel a la enseñanza del magisterio una fidelidad mecánica a la misma, sino que se recomienda “que cada uno respete la conciencia del otro, aunque esforzándose por esclarecerla con tacto, y salvaguardando siempre la verdad de su amor y la unidad de su hogar”¹¹.

El segundo caso se refiere a la conducta que deben observar los pastores con respecto a los fieles que, por motivos de conciencia, no siguen las enseñanzas del magisterio. En ese caso, “los pastores, en el cumplimiento de su servicio, especialmente en la administración de los sacramentos, respetarán las decisiones tomadas en conciencia y de manera responsable por los fieles”¹² ¿Qué significa esta recomendación? No se trata, creemos, del principio recordado por el episcopado español cuando señala que “el que obra con conciencia invenciblemente errónea no peca”¹³, aunque ciertamente lo incluye. Pareciera más bien que los pastores no deben excluir la hipótesis de hallarse frente a una conciencia verdadera: la actitud de respeto traduciría esta posibilidad. Es lógico además que si se reconoce un derecho a discrepar con la jerarquía, deben asumirse también las consecuencias que en el orden pastoral-sacramental trae aparejado el ejercicio de este derecho. Si nadie debe ser “tratado de mal católico por la sola razón de un tal disentimiento”, “los pastores... deberán darse cuenta de la eventualidad en la cual uno de los cónyuges —equivocadamente o con razón— puede estar convencido de que debe seguir su conciencia, sin seguir las normas de la encíclica y que, en este caso, no puede haber pecado que exija la confesión y exclusión de la santa comunión”¹⁴.

La discrepancia con la enseñanza no infalible del magisterio no rompe de por sí la comunión eclesial, pero obliga al que asume esta posición solitaria a respetar a su vez la estructura jerárquica de la Iglesia no introduciendo disensiones en el seno de la comunidad.

c) *El conflicto de deberes.*

Queda por último el caso de aquellos que aún aceptando la doctrina propuesta por la jerarquía no encuentran el modo de conciliar los numerosos deberes comprometidos en la situación familiar concreta por que atraviesan.

¹⁰ Episcopado francés, Criterio N° 1561-62, n.17.

¹¹ *Ibid.*, n.17.

¹² Episcopado alemán, p.693.

¹³ Episcopado español, Criterio N° 1565-66, n.7.

¹⁴ Obispos nórdicos, n.III y IV.

*“A este respecto —dicen los obispos franceses— recordaremos simplemente la enseñanza constante de la moral: cuando se está en una alternativa de deberes donde cualquiera que fuese la decisión tomada, no se puede evitar un mal, la sabiduría tradicional prevé investigar delante de Dios cuál deber, en el caso, es mayor. Jamás pueden olvidar ni menospreciar ninguno de los deberes en conflicto”*¹⁵.

CONCLUSION

Extraer una conclusión general de una enseñanza fragmentada, asistemática y ocasional es tarea muy riesgosa, sobre todo cuando no todos los documentos analizados tienen un mismo valor magisterial. Dos problemas principales, sin embargo, parecen surgir de este análisis: el de la formación cristiana de la conciencia y el de la madurez cristiana.

Respecto del primero señalábamos la insistencia unilateral en el papel que juega el magisterio en esta formación. Es indudable que en la medida en que se reconoce a los fieles el derecho a discrepar fundadamente con la enseñanza no infalible del magisterio, se reconoce al mismo tiempo otra vía que la magisterial para conocer la voluntad de Dios, pues no hay ningún motivo para restringir la aplicación de este principio a la materia tratada en *Humanæ Vitæ*. El reconocimiento pleno de este principio permitiría fundar sobre bases sólidas el diálogo intra-eclesial entre los pastores, los teólogos y los fieles, cada uno de los cuales propondría libremente la interpretación de la verdad en el respeto de las diversas funciones que ocupan y de la comunión eclesial. Si la conciencia ha de presentarse como otra cosa que una alternativa al magisterio, hay que reconocerla como un lugar teológico donde también se manifiesta el Espíritu. Presentarla sólo como un reducto que sirve de refugio al hombre equivocado, es desmerecer su dignidad limitando desmedidamente su capacidad, pues el Espíritu ha sido comunicado a todos para edificación de la Iglesia. La *teología de la conciencia* como mediadora de la verdad revelada se halla así inisolublemente unida a una *teología de los carismas* en la Iglesia, y sólo se renovará cuando se tome mejor conciencia de la acción multiforme del Espíritu.

Consideraciones semejantes pueden formularse con respecto al papel que juega la conciencia como mediadora entre lo universal y lo particular. La solución tradicional que invoca el principio del mal menor ante el conflicto de deberes resulta a muchos in-

¹⁵ Episcopado francés, n. 16 Cf. en el mismo sentido Episcopado católico, n. 26.

suficiente. En efecto, una reflexión sobre la finitud del hombre revela que éste es constitutivamente incapaz de tomar en cuenta en cada acto la totalidad de los deberes que lo obligan, y que en la práctica organiza su existencia de acuerdo a una jerarquía de valores que responde a su situación. Si la moralidad de los actos humanos está determinada, según la doctrina clásica, por la bondad del objeto, por las circunstancias y por la intención del sujeto, hay que convenir que la reflexión teórica y abstracta sobre la bondad del objeto es sólo un momento de la reflexión moral, que debe abarcar además los dos aspectos restantes. Afirmar el rol mediador de la conciencia significa reconocer que el sujeto real de la moral humana no es el Hombre, sino el hombre histórico y limitado. Este hombre se encuentra ante un deber fundamental —hacer el bien y evitar el mal— y no ante una multiplicidad de preceptos que le indican lo que debe hacer en cada circunstancia de su vida. En busca de ese bien indeterminado que persigue, determinará por medio de su razón cómo responder a esa vocación por el bien inscrita en su naturaleza humana, y el juicio de su conciencia no es otra cosa que tal determinación. Postular que el hombre debe elegir el mal menor cada vez que se enfrenta a un conflicto de deberes, es desconocer que el dinamismo que lo anima es la atracción del bien y no el rechazo del mal, como parecen sugerirlo, por otra parte, los obispos franceses cuando hablan de elegir el “deber mayor”. Por eso pensamos que una renovación de la teoría de la conciencia como mediadora entre lo universal y lo particular exige prestar mayor atención a la intención del sujeto y a las circunstancias en que se encuentra, con el fin de redescubrir ese dinamismo hacia el bien, tan bien puesto de relieve en la concepción suareciana de la conciencia recta. Sólo así podrá adquirir pleno sentido y unidad el caminar incierto del hombre hacia la santidad.

Rafael BRAUN

La Escuela de Teología de la Universidad Católica de Mar del Plata

Sus antecedentes

La idea de un centro de estudios teológicos nació en la Diócesis de Mar del Plata desde que su primer y actual Obispo, Mons. Dr. Enrique Rau —durante un cuarto de siglo profesor de teología en el Seminario Mayor de La Plata— llegó a la ciudad en 1957. En ese mismo año, Mons. Rau manifestó el deseo de ir preparando las bases para un futuro Seminario Diocesano que brindase a la zona no sólo el beneficio de la formación sacerdotal, sino también el de ser un centro de estudios cristianos.

Esta idea, concebida naturalmente a largo plazo en una Diócesis naciente, fue seguida —en mayo de 1958— con la creación del Instituto Universitario Libre de Mar del Plata, que posteriormente se convertiría en la Universidad Católica local. En el Instituto Universitario Libre, una de las primeras tareas fue la de estructurar estudios teológicos en cada carrera, en orden a lograr una visión cristiana integral del hombre propia de un Instituto Católico. Esta tarea fue realizada en el entonces por Mons. Rau, y por el Pbro. Luis José Gutiérrez, fundador y primer rector del Instituto. La enseñanza de la teología comenzó así a enuclear y preparar algunos presbíteros en orden del estudio y docencia de la teología.

Con el comienzo del Concilio Ecuménico Vaticano II, en 1962, el Obispado inicia una tarea de divulgación teológica, a través de la organización de las llamadas “Semanas del Concilio”, en las cuales —se repitieron durante tres años— diversos oradores del país, incluso miembros del Episcopado, comenzaron a tratar los principales aspectos de la problemática conciliar.

Para ese entonces, el Obispado crea también el Seminario Catequístico que, en su propio nivel, se convierte en el primer centro de estudios cristianos de Mar del Plata, con un abundante alumnado y una óptima seriedad docente y administrativa, y que continúa hoy su tarea.

La renovación pedida por el Concilio, hace que en 1965 se decida reestructurar los estudios de la teología en las carreras de la Universidad Católica (ya reconocida por el Superior Gobierno de la Nación) según la teología conciliar y la situación de la Iglesia en nuestro tiempo, y comenzar a integrar nuevos profesores para responde a las crecientes exigencias de la docencia universitaria. Para este entonces, el Obispo Diocesano había destinado tres presbíteros diocesanos para perfeccionar sus estudios en la Facultad de Teología de Buenos Aires y en Roma y Alemania.

Es también en 1965 cuando se comienza a ampliar para el gran público la enseñanza de la teología: en ese año, la Curia Diocesana organiza los llamados "Cursos de los sábados" —que versarán sobre el Plan de Salvación: estos cursos enuclearán una nómina de 30 inscriptos que durante 8 meses se reunirán una vez por semana para sus clases. Continuarán en 1966 —con la temática de la *Lumen Gentium*— contando con un creciente número de alumnos, para pasar, en 1967, a depender de la Dirección de Cultura de la Universidad Católica —denominándose entonces "Cursillos de filosofía y teología—, contando ya con un óptimo grupo de profesores marplatenses y diversos catedráticos de Buenos Aires, La Plata y Santa Fe.

Su creación

Abandonado por el Obispo, merced a las cambiadas proyecciones de la Iglesia luego del Concilio Ecuménico, el proyecto de un Seminario Diocesano, en las Jornadas Anuales del Presbiterio del año 1965 dedicadas a la Palabra de Dios, por primera vez se propone la idea de crear un Instituto Teológico para afrontar la renovación doctrinal del clero, de las religiosas y los laicos, y posibilitar el nacimiento de un centro de estudios teológicos a nivel lo más alto posible, en la Diócesis.

Abordado el estudio del proyecto y analizadas las posibilidades del Instituto de Teología, pero se decide esperar las próximas Jornadas del Presbiterio para lograr una gestación diocesana del mismo.

En las Jornadas Anuales de 1967, pequeño "concilio" dedicado a una revisión de las estructuras y pastoral diocesanas, el Presbiterio propone en sus conclusiones la creación del Centro de Estudios pensado dos años antes, y considerando que la Universidad Católica es el centro nato para asumir tal responsabilidad, se sugiere la creación de una Escuela de Teología dependiente de la Universidad Católica, proyecto que es aprobado por el Obispo.

En sí el proyecto busca como fin la actualización y formación teológica de los Presbíteros (Cfr. *Presbyterorum Ordinis*, 19), de los religiosos y religiosas (*Perfectae Caritatis*, 18) y de los laicos (*Apostolicam Actuositatem*, 29), en función de una renovación de la Iglesia marplatense. Esta finalidad propia de la Universidad Católica, en la que la Escuela de Teología debe contribuir a "crear un ambiente... animado por el espíritu evangélico de libertad y caridad" y "ordenar últimamente toda la cultura humana según el mensaje de la salvación, de suerte que quede iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre" (*Gravissimum educationis*, 8): en este aspecto la Escuela de Teología nace como destinada a ocupar un lugar central y realmente inspirador de un diálogo institucionalizado entre la fe y las áreas del saber científico y del arte. (Cfr. *ibid.* 10).

Presentado el proyecto del Presbiterio a la Universidad Católica, el Consejo Superior de la misma decide, con fecha 14 de febrero de 1968, la creación de la Escuela de Teología. Luego de la confirmación eclesiástica del Obispado —14 de marzo de 1968—, el mismo Consejo Superior nombra un Director-Organizador y un Consejo Asesor que asume las tareas en el mes de abril del mismo año.

La primera tarea del Director y su Consejo es asumir los antiguos cursos de los sábados, que se inauguran en el mes de mayo bajo la denominación de "Ciclo sobre Problemática Religiosa Contemporánea". En este ciclo se dictan, a través de 20 sábados, 40 conferencias sobre diversos temas de actualidad teológica, a cargo de profesores locales y profesores contratados de Buenos Aires, La Plata y Córdoba, contando con 36 alumnos regulares y variable número de oyentes.

Mientras progresan los trabajos preparatorios de los cursos del profesorado, el Consejo Organizador realiza Jornadas de Estudio para el Clero (27 inscriptos), y en colaboración con el Centro de Estudiantes de la Facultad de Humanidades organiza un ciclo sobre Teilhard de Chardin, dictado por un especialista de la Universidad del Salvador, y con alto porcentaje de alumnos (100 participantes). También se comienza a elaborar el proyecto de una Biblioteca de Teología, primera de su género en la ciudad y en la zona.

Es así como el 2 de enero de 1969 se abre la inscripción para el 1er. Año del Profesorado de Teología, que reunirá 22 alumnos. En virtud de ello el Consejo Superior de la Universidad procede al nombramiento oficial del claustro de profesores, y éste a su vez procede a la elección de las autoridades académicas de la Escuela, confirmadas por el mismo Consejo a comienzos del mes de abril.

El 9 de abril se realiza el acto inaugural del curso, con una clase maestra dictada por Mons. Rau sobre "El sentido teológico de la vida", y contando con la asistencia de autoridades del Consejo Superior y Profesores de la Universidad y la Escuela.

Características de la Escuela.

La situación concreta de la Diócesis y de la Universidad Católica, ha dado a la Escuela, desde su comienzo, características propias.

No se ha querido realizar una Escuela de tipo tradicional, sino lograr una sólida formación teológica en función del estudio y la investigación personal, bajo la guía de profesores dedicados prioritariamente a una dirección de dirección intelectual. Es así como los cursos del Profesorado están planificados en función de una reducida escolaridad (8 clases semanales y 2 h. de seminario), compensada con rígidas exigencias de trabajo personal. Para garantizar tal trabajo, y además de organizar una Biblioteca adecuada, se facilita a los alumnos, durante los horarios escolares y al margen de las cátedras, la presencia habitual de un profesor para orientar el estudio personal, el uso de la Biblioteca y la so-

lución de dificultades. Esta actividad se verá fortificada por reuniones periódicas y conjuntas de profesores y alumnos, para analizar en común temas teológicos y habituarse al análisis de los mismos.

Para organizar la Biblioteca, se han estudiado las necesidades de la misma en función de la tarea de la Escuela en la Universidad y en la Diócesis. Se ha iniciado la misma con una existencia de 550 volúmenes, que será notablemente incrementada en el curso del año con adquisiciones de libros actualmente en trámite. Por otra parte, se ha convenido el fichaje de los libros de las bibliotecas personales de los profesores —que facilitan las mismas a los alumnos— lo que permitirá disponer, al finalizar el actual ciclo lectivo, de un material bibliográfico aproximado a los 3.000 volúmenes.

Desde el punto de vista de la organización administrativa, la Escuela se encuadra dentro de las normas estatutarias de la Universidad Católica. A partir de agosto del año en curso la Escuela dispondrá de su local propio en la Sede Central de la Universidad, actualmente en obras de ampliación. Desde el punto de vista técnico la Escuela ha sido dotada de todos los elementos necesarios. Cuenta también con un Secretario administrativo. Como sede provisoria funciona en el Colegio San Vicente, de las Hnas. del Espíritu Santo, donde dispone de un aula, una secretaría y un escritorio de consultas, mientras la Biblioteca es incorporada a la Biblioteca Central de la Universidad, actualmente también en tareas de ampliación. Además, y desde el año pasado, la Escuela goza de una organización editora de apuntes, para uso de alumnos o participantes de cursillos y jornadas de estudio: dichos apuntes se facilitan al Presbiterio diocesano y a los alumnos de la Universidad, ofreciendo así un servicio de continua actualización teológica.

El enfoque de los estudios está dado por la teología conciliar, teniendo como base el esquema clásico de los estudios teológicos. El tipo de enseñanza, a nivel superior, se adecua a su finalidad de docencia secundaria, previéndose —dado el caso— desbordar este límite preparando profesores capacitados para asumir responsabilidades mayores.

El claustro de profesores está integrado por dos doctores y dos licenciados en Teología, un profesor en Teología con orientación sociológica, un doctor en Derecho Canónico, dos profesores de Filosofía, y un presbítero experto en problemas de catequesis y juventud. Son actualmente 7 presbíteros y 2 laicos, previéndose para más adelante la incorporación de otros especialistas en Arte Sacro, Pedagogía, Catequesis, etc.

El nivel de alumnos inscriptos para el 1er. año del Profesorado se tipifica del modo siguiente; 2 profesores universitarios (de Filosofía), 2 profesionales (médico y abogado), 2 profesoras secundarias (matemática y música), 1 secretaria ejecutiva, 4 maestras, 9 religiosas (docentes en colegios secundarios) y 2 empleados (bancario y registro civil): en total, 17 mujeres y 5 varones. El trabajo en colaboración fa-

culta el superar las diferencias que podrían darse por el diverso nivel cultural.

Fuera de los cursos del Profesorado, la Escuela quiere convertirse además en el centro de estudios teológicos que cumpla, en colaboración con el Obispo, la tarea de formación del clero, religiosos y laicos. En este sentido tiene programados para el presente año un Ciclo de Estudios sobre los Documentos de Medellín y Jornadas de Estudios especializados para Presbíteros y religiosas. En esta última actividad con las religiosas, su tarea se extenderá también a las vecinas localidades de Necochea y Balcarce.

En su tarea intrauniversitaria, la Escuela abordará en los meses próximos un estudio sobre las implicaciones teológicas propias de cada carrera de la Universidad Católica (Derecho, Filosofía, Letras, Historia, Matemática, Enfermería, Agronomía, Fonoaudiología, Lenguas, Oligofrenia), en vistas a una mayor adecuación de la enseñanza de la teología en ellas.

Para la concreción de la Escuela, y la formación de su Biblioteca, el Obispo Diocesano ha gestionado la ayuda del Episcopado Alemán, que ha posibilitado la existencia misma de la Escuela y los proyectos indicados.

Sin duda alguna, la Escuela de Teología de Mar del Plata está en su nacimiento y tiende lentamente a realizar los ideales que la provocaron. El deseo y la real colaboración que todos los interesados en ella han prestado faculta prever que su futuro será útil y fecundo para la Universidad Católica y la Diócesis de Mar del Plata.

Oscar AMADO

Notas Bibliográficas

BIBLIA DE JERUSALEN. Edición española. Bruselas, Desclée de Brouwer 1967. xix, 1993 págs.

El ejemplar que tenemos delante es la segunda impresión de la Biblia de Jerusalén. En dos años, esta nueva traducción al español de la Biblia completa ha alcanzado una muy amplia y merecida difusión. En la Argentina (y no solamente allí) se la usa en la lectura pública de la Escritura durante la misa, y esto no es más que el signo y la confirmación del lugar que esta Biblia se ha tallado en la lectura privada, en el uso escolar y académico. Consciente de estar todavía en deuda con el responsable principal, Don José Angel Ubieta, por no haber escrito el comentario bibliográfico que me pidiera al enviarme un ejemplar, quiero reparar esa falta. Espero también contribuir de algún modo al mejoramiento de la versión, pero sobre todo a su mayor conocimiento y difusión.

Comienzo por decir que toda nota bibliográfica sobre una traducción completa de la Biblia corre el peligro de ser injusta. Nadie puede pretender haber leído todo lo que se le brinda en el volumen: texto, notas, apéndices; y mucho menos, haberlo leído con los originales (hebreo, arameo, griego y francés) en la mano, como pediría un juicio crítico adecuado. Pero si tal cosa se esperara de un comentador, nunca habría un comentario de una obra semejante. Valga esto como advertencia para lo que sigue: el carácter limitado y parcial de las observaciones que se ofrecerán queda así anticipado. Son fruto de una revisión concienzuda de diversos textos, tomados de libros de tipo diferente, si bien, a veces, de varios capítulos seguidos. Pero no son las notas a una lectura íntegra. Esta daría, sin duda, un panorama mejor equilibrado.

Dicho esto, se pueden suponer los elogios. El sólo hecho de haberse puesto a traducir la Biblia entera de los originales es una tarea que merece felicitación de la parte de quien sabe lo que eso significa. También se nos brinda el tesoro de ciencia y experiencia (los últimos cincuenta años de investigación dice el forro de guarda) que representa la Biblia de Jerusalén original, la cual se ha convertido poco a poco en la traducción típica de los exégetas católicos. Esperemos, sin embargo, que esta ganancia no se convierta en una pérdida, porque a fuerza de traducir las introducciones y notas de esa Biblia nos podemos acostumbrar a no crear otras introducciones y notas de nuestra propia mano. Ahora bien, la Biblia de Jerusalén no quiere ser un texto canónico, y se sería, creo, infiel a la intención de sus autores, si se pensara que la ciencia exegetica se ha detenido con ellos, o en ellos. Sabemos que algunas de sus opciones críticas (aquí seguidas) han variado después de la publicación del volumen conjunto (1956), en la segunda y tercera edición de los correspondientes fascículos. Téngase esto en cuenta.

I

La traducción como tal me parece buena. Es un gran progreso respecto de las dos traducciones españolas precedentes (Bover-Cantera y Nácar-Colunga), como cualquiera puede comprobar con la simple lectura. Se percibe que los responsables estaban realmente preocupados de la inteligibilidad de su texto para el público común. Tengo, no obstante, dos observaciones acerca de la traducción misma, de desigual importancia.

La primera se refiere a un cierto literalismo excesivo que he creído encontrar aquí y allá, y que me parece afeor, o incluso tornar ambiguo, el tenor de algún pasaje. Doy dos ejemplos: En Hech. 8,23 Pedro dice a Simón: "porque veo que tú estás en hiel de amargura y en ataduras de iniquidad". Esta frase me suena imposible en castellano. Los traductores de "El libro de la Nueva Alianza" (Buenos Aires 1967, p. 250) aciertan al frasear: "porque veo que estás sumido en la amargura de la hiel y envuelto en los lazos de la iniquidad", a precio de añadir dos participios. El período griego que comienza la segunda parte del c. 10 de la carta a los hebreos (llamada aquí "epístola" como las demás; una elección que me parece discutible) es correcto y elegante en esa lengua, pero no sobrevive a la transposición en la nuestra. No se puede decir (v. 19): "Teniendo, pues, hermanos, plena seguridad para entrar en el santuario...", y cinco líneas después (v. 21) continuar con el segundo objeto del verbo: "un gran sacerdote al frente de la casa de Dios". "La Nueva Alianza" (p. 457) parte el período en dos: "Hermanos, tenemos la seguridad... También tenemos un Sumo Sacerdote insigne...". Y es preferible retener el título de Sumo Sacerdote en lugar del sustantivo común con su calificativo.

La segunda observación es más seria. Los editores se han propuesto, según la Presentación (p. X), tener "en cuenta a los lectores latinoamericanos evitando algunas expresiones que disuenan del modo de escribir usado en Hispanoamérica". Excelente propósito, pero imposible de observar en la práctica, porque no hay uno, sino muchos modos de escribir en este continente. El verbo "coger" ha sido cuidadosamente evitado en la traducción, en la medida en que he podido comprobar, y esto habrá satisfecho a los argentinos pero deja indiferentes al resto de los latinoamericanos de Perú para arriba. En cambio, he compilado una lista de españolismos al azar de la lectura, que son muy probablemente ininteligibles para la copiosa mayoría de los usuarios en todas nuestras naciones. He aquí algunos: bandiles (Ex 38,3), enjullo (2 Sam 21,19), añublo (Am 4,9), beldar (Jer 8,11), ahechaduras (Am 8,6), trujal (Os 9,2), rebecas (Jb 39,1), mamellas (ib 41,15), abrasar (1 Cor 7,9 donde se presta a 'equivoco en la lectura pública, y *passim*). Otras palabras y expresiones serán más o menos comprensibles pero sonarán extrañas y pintorescas: tocón (Is 6,13), boñiga (Ez 4,15), acetre (Ex 38,3), cardenales (Is 53,5), mi cobijo (dicho de Dios: Sal 142, 6), se crecieron (de soldados que prevalecen: 2 Sam 11,23), telas del corazón (Jer 4,19), lupanar (ib. 5,7), endeched y plañid (ib. 4,8), chocarreros (Os. 7,5), solano (ib. 12,2), agno de plata (Jb. 42,11). El "saco" no es, entre nosotros, el atuendo de penitencia, sino al contrario de forma-

lidad; textos como Jl. 1,13 o 2 Mac. 3,19 no nos dicen absolutamente nada. Ciertos giros sintácticos o idiomáticos producen la misma impresión añeja: ésa tu maldad (Hech. 8,22); *donde* en uso absoluto por la frase de locativo, como en Hech 15,2: "subieran a Jerusalén, donde los apóstoles y presbíteros" (y *passim*); *que* al principio de frase como partícula aseverativa (Os. 4,13 y *passim*) y explicativa (Ex 14,17 y *passim*).

Una rápida consulta a algunos españoles me convence de que ciertas palabras y expresiones no son solamente raras para nosotros. Se puede argüir que las palabras técnicas son inevitables, como los nombres de pájaros y plantas. Pero aún aquí habría que tender a lo comprensible. Si el somormujo y el quebrantahuesos son un mal necesario (cf. Lev. 11,13.17), los badiles (cf. supra) tal vez no lo serían.

II

La fidelidad al original es ciertamente una nota distintiva de la Biblia de Jerusalén en español, cualesquiera sean las opciones críticas que se elijan —y que son generalmente las del francés—. A veces se ha omitido indicar una opción, porque la nota correspondiente viene de la edición en fascículos, como en 2 Sam. 15,32, donde "amigo" es una adición que viene de LXX. Como la nueva traducción es independiente, los responsables han seguido su propio camino, apartándose de sus predecesores. La traducción puede haber ganado (Sal. 127,5 "en la Puerta", BJ "en la place"), o perdido (Lev. 21,4 "señor" por "marido" de BJ; 21,23 "santuario" con LXX; BJ "mes objets sacrés").

Pongo a continuación una lista de textos cuya versión no me satisface por una u otra razón (que a veces indico). 2 Sam 15,31b el imperativo de segunda persona se traduce por un *iussivum*. ib 16,5 "de la familia de la casa de Saúl" es inadecuadamente literal ("del mismo clan que la familia de Saúl"). Dt. 13,17 kalîl es vertido por "todo ello en honor de Yahveh" (de acuerdo con BJ). Ct 2,13.15; 7,13 Semadar es "(viñas) en cierne, en flor" sin atender al óstracon descubierto por Y. Yadin en la excavación de Hasor, del cual resulta que la palabra es un nombre propio. Lev. 18,21 (20,2) "hacer pasar ante Molek" es una traducción superada: en molk (cf. R. de Vaux, Les Sacrifices de l'Ancien Testament, París 1964, pp. 67 ss.). Ex. 23,15b.17; 34,23.24 "presentarse ante Yahveh" debe ser "ver a Y.", conforme al texto consonántico. Lev. 21,10 "el sumo sacerdote, superior a sus hermanos" introduce en el texto un matiz ajeno (traducir simplemente: "el sacerdote superior a sus hermanos"). ib. "que recibió la investidura para vestir los ornamentos" es inexacto; Ex 29,9 pide "al vestir" (es la "investidura"). ib. 21,14 una virgen de "entre su pueblo" no explica la consecuencia que se sigue en v. 15 (notar que TM está en plural: me 'ammayw). Piggûl es traducido "abominación" en Lev. 7,18, "manjar corrompido" en 19,7; "carne impura" en Ez 4,14, "bazofia inmundada" en Is 65,4 (donde "bazofia" no parece responder ni a perarq de TM ni a MRQ de lQlsa). En Jb 38,36 tuhôt es traducido por "ibis" conforme a la propuesta de Dhorme, pero ibis es yansûf en Dt 14,16, donde, sin embargo, LXX identifica el ibis

a tinsemet (como BJ); todo este verso, además, en un contexto meteorológico, no padece una interpretación con animales (cf. en último lugar: M. Pope, *Job*, New York 1965, p. 255 s.). En 1 Sam 28,7 la baalat 'ób es la 'nigromante" y en Lev. 20,27 el hombre o la mujer ki kihye bam 'ób 'ó yid'oní tienen un "espíritu de nigromante y adivino". 1 Re 17,18 traduce mã li walek por "entre tú y yo"; 2 Sam 16,10 por "qué tengo yo con vosotros"; Jc. 11,12 por "qué tenemos que ver tú y yo" y Jn. 2,4 por "qué tengo yo contigo, mujer", donde "La Nueva Alianza" sortea la dificultad traduciendo (p. 178): "¿qué tenemos que ver nosotros?". Hb. 9,10 diórhōsis es "renovación" cuando "reforma" (BJ) sería mucho más adecuado a falta de "rectificación" que sería ideal. ib. 9,26 no me explico qué justifica la traducción de thysías autou por "el sacrificio de sí mismo". Los nombres propios, según la norma de las Observaciones (p. XVI), conservan "la forma española tradicional (en aquellos, por lo menos) que han pasado al uso corriente", pero la Vg influye todavía en Sarvia (2 Sam 16,9), en lugar de Seruyya.

Desde un punto de vista más general, cabe objetar la traducción del Eclesiástico a partir del griego, exclusivamente, porque "la Iglesia sólo reconoce como canónico el texto griego" (p. 902). No se recurre a los fragmentos de Masada publicados por Y. Yadin en 1965 (*The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalén 1965). La misma objeción se puede hacer al texto francés, y ha sido hecha de la traducción inglesa (Cf. A. di Lella, CBQ 29, [1967], p. 149). Se puede preguntar también por qué el texto de Job ha sido reordenado (cf. p. 634), siguiendo a Dhorme y Larcher, y no al de Isaías (5,25 y 10,4).

III

He notado también algunos errores de imprenta, que no han sido corregidos en el segundo ejemplar recibido. En Lev 23, falta el v. 17 por homoioteutón ("a Yahveh"). En Jn 6,68 "dónde quién vamos a ir" no tiene sentido aceptable. La nota a 2 Sam. 15,18 (p. 328) dice 15,8. El paréntesis de Rom 3,5 no responde a la regla de las Observaciones (p. XVI), donde se lo reserva a las glosas.

Es siempre fácil descubrir "la brizna que hay en el ojo de tu hermano" (Mt 7,3) cuando él "pone la mano en el arado" (Lc 9,62). No es quizá tan fácil imitarlo. El autor de esta nota tiene plena conciencia de la pequeñez de sus observaciones. No es, sin embargo, superfluo ayudar al hermano a ver mejor, señalando la "brizna" que incomoda y afea. Es lo que quise hacer en estos párrafos.

Jorge MEJIA

Le LIVRE de l'EXODE. *Traduction Oecuménique de la Bible*. Paris, Les Bergers et les mages - Les Editions du Cerf, 1969. 162 p. 18 cm.

La traducción ecuménica francesa de la Sagrada Escritura publica otro

fascículo. No es una mera traducción, sino una edición de la Biblia, destinada a la lectura edificante y científica. Tiene así una Introducción general al Pentateuco (pp. 9-20), más bien incolora, que estaría mejor en su lugar en el fascículo del Génesis. A ella sigue una breve Introducción al Exodo (pp. 21-27), más substancial. La traducción, que ocupa la mayor parte del fascículo, está copiosamente provista de notas y de una concordancia marginal bastante completa —rasgo este último del cual carece la edición paralela de la Biblia de Jerusalén. Al final del tomito se encuentra un índice de las principales secciones (pp. 161-2) y un mapa lineal con propuestas de localización (pero sin ningún itinerario).

Las notas son informativas o ilustrativas, y adecuadas. La traducción debe ser comparada con la que B. Couroyer preparara hace diecisiete años para la Biblia de Jerusalén. Se registran ciertas novedades. El nombre divino (3,14) es vertido por "Soy quien seré", mientras la nota (pp. 38-39) explica que Yahweh "estará" con Israel. La frase es ambigua en español y posiblemente también en francés. Yahweh es siempre el Señor (con mayúsculas), sin explicación especial, pero presumiblemente por razones litúrgicas. El pasaje 4, 24-26 ha sido dejado sin sujeto, como está efectivamente en el original, y separado de lo que precede y sigue, para subrayar su independencia del contexto y quizá su procedencia de otro ciclo de tradiciones (cf. la nota: p. 43). En el Decálogo, se traduce (en 20, 3): "frente a mí" por "más que a mí" de la BJ, edición francesa (el español tiene ya: "delante de mí"); el octavo mandamiento (en la cuenta original, que se declara más probable: 20,15) prohíbe el rapto de personas, según la conocida propuesta de A. Alt, 20,23 ("no haréis junto a mí": BJ) es traducido por "no me trataréis como un dios de plata o un dios de oro" con daño, me parece, del quiasmo. "El arca del Testimonio" (25,22; cf. ib. 16,21) se convierte en el arca "de la charte" o del acta, título, estatuto. Esto es una sugestión interesante para traducir *édút* conforme a la propuesta de H. Cazelles (VT 16 [1966], p. 525-6). Finalmente, la traducción de 28,32 (39,23) vela el reflejo que de ese texto hay en Jn 19, 23-24 acerca de la túnica, o el manto, "que no debe ser roto" (cf también Lev 21,10).

Jorge MEJIA

Alfred WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan, Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento, IV*. Versión castellana de Florencio Galindo V.C.M. de la obra "Das Evangelium nach Johannes" (1961), Barcelona, Herder, 1967. 532 p. (Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura, 95).

En la misma línea de los comentarios ya aparecidos, el presente ofrece al lector los resultados de las investigaciones más recientes, despojadas de todo aparato científico accesible solamente a los círculos de especialistas.

La introducción se mantiene dentro de lo que habitualmente se afirma

en los comentarios e introducciones tradicionales. La bibliografía (p. 59), debería haber sido actualizada: entre los comentarios católicos *recientes*, la fecha más próxima que se encuentra es 1938; en cuanto a los protestantes, también *recientes*, la última fecha es 1957. Esta actualización era mucho más urgente desde el momento que es la única bibliografía citada en todo el libro. El comentario y los excursus, explicados con notable sencillez, tienen sin embargo el respaldo de un gran dominio de la materia. Aún en los casos en que no se esté de acuerdo con el Autor, se debe reconocer que sus afirmaciones tienen el apoyo de una exégesis científicamente realizada.

Es oportuno indicar brevemente algunas de las opiniones del Autor:

El prólogo del Evangelio, es una obra anterior e independiente, que al ser colocada en el lugar que ocupa actualmente recibió adiciones que tratan de contrarrestar la importancia que daban a Juan Bautista los miembros de la secta de sus discípulos, al mismo tiempo que explicaban el papel de testigo que éste había tenido. Los textos interpolados en el himno primitivo son: 6-8; 12c-13; y 15. Es probable que tampoco el v.17 perteneciera al texto original.

En el v. 4 traduce: "Cuanto ha sido hecho, en él tenía la vida..." siguiendo a los Padres latinos. Esta opción supone que la creación a la que se está refiriendo esta parte del himno es la misma del versículo anterior ("Todo llegó a ser por medio de él..."). Sería mejor aceptar la lectura de los Padres griegos: "Lo que ha sido hecho en él, era la vida..." De esta manera se daría un progreso sobre el versículo anterior, al precisar que la peculiaridad existente en el Logos es la vida, de la cual se comienza a hablar en 4b. Esta puntuación y traducción están más de acuerdo con la interpretación ofrecida por el Autor que la que ha admitido en el texto.

Al admitir que los versículos 4-5 se refieren al Verbo Encarnado, el Autor no explica la razón por la cual se introduce el ministerio de Juan Bautista recién a partir de los versículos 6-8.

En el versículo 9, "el que viene a este mundo" es el hombre, y no la luz. El autor no atiende a la redundancia que esto implica para los oídos semíticos, para quienes "el que viene a este mundo" es un equivalente de "hombre". Bultmann, que adhiere a la misma traducción que Wikenhauser, advirtió la dificultad y optó por eliminar el término "hombre" como "glosa".

En el versículo 13 se dice que "sangre" es un eufemismo equivalente a "semen". Esta interpretación no está apoyada por ningún argumento, ni se hace mención del hecho que lo que se traduce por "sangre" es un plural en el texto griego. Tampoco se indica que en Sab. 7:2 se habla del "semen" como elemento masculino, y de la "sangre" como del correspondiente femenino. Es un texto tradicionalmente difícil, como lo prueba la cantidad de opiniones existentes sobre su interpretación. Pero aún así se puede decir que el Autor —en este caso por lo menos— no se ha enfrentado con la dificultad y la ha soslayado de una manera excesivamente fácil.

El Autor se adhiere a la opinión corriente de que los capítulos 5 y 6

deben cambiar de orden, y por ese motivo los presenta en el orden 6-5.

Dejando fuera de dudas la inspiración y la canonicidad del texto 7:53, 8:11, se admite que no pertenece originalmente al Evangelio de San Juan. En cambio el capítulo 21 es considerado como una adición hecha al Evangelio ya antes de que se difundiera más allá del círculo de sus primeros lectores. No se da sin embargo una respuesta definitiva sobre la identidad del autor.

En el excursus sobre el origen de la noción de Logos, después de pasar revista a las opiniones corrientes sobre la fuente de este concepto joanino, Wikenhauser llega a la conclusión de que tan sólo la especulación del helenismo acerca del ser intermedio puede tenerse en cuenta como fuente de Juan. Sin embargo reconoce que la idea de preexistencia no se debe a este influjo. Parecería que en este punto el Autor llama demasiado insistentemente la atención sobre los puntos de divergencia que existen entre la noción de Logos y las nociones de Palabra de Dios y Sabiduría en el Antiguo Testamento y en la literatura del judaísmo contemporáneo a Juan, mientras que al tratar sobre la especulación helenista, la juzga solamente a partir de los puntos de coincidencia.

Posteriormente a la aparición de la obra original alemana (1ª ed.: 1948), ha habido algunos descubrimientos importantes que han dado más de luz sobre este difícil problema. El hallazgo del Targum de Jerusalem en la Biblioteca Vaticana en 1949 (anunciado por A. Diez Macho recién en 1956: cfr. Est. Bib. 16 [1956] 446s), ha favorecido la posición de los que sostienen un origen judío de la noción de Logos al aportar una importante cantidad de textos donde la Palabra de Dios aparece hipostasiada.

Todas estas observaciones no disminuyen en nada el valor total de la obra, que puede ser recomendada sin reservas a todos aquellos que sin ser especialistas, desean tener una guía segura en su lectura y profundización del Evangelio de San Juan.

Luis Heriberto RIVAS

Alfredo SAENZ, *Cristo y las figuras bíblicas*. Florida - Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1968. ("Orientaciones Bíblicas", 18).

No se sabe bien cómo apreciar este libro. Comienza de una manera promisoriosa, presentando el problema de los sentidos de la Escritura y proponiendo una solución específicamente cristiana del mismo. El lector puede pensar que habría otros datos de la cuestión hermenéutica que pedirían consideración. Reconocerá, sin embargo, que muchas cosas útiles y exactas han sido dichas en esta Introducción, aunque debe marcar aquí y allá su reacción ante la imprecisión de ciertas fórmulas (vgr. cuando se habla en la p. 7 del "sentido literal" de "los personajes, los hechos, las instituciones del Antiguo Testamento").

El resto del libro está destinado a ilustrar la tesis principal del sentido cristológico de muchas personas del Antiguo Testamento. Así se examina, en diversos capítulos, las figuras bíblicas de Adán, Abel, Noé, Isaac, etc., hasta Juan Bautista. Se nos dice repetidas veces (pp. 56, n. 110; p. 77, n. 155; p. 126, n. 308, etc.) que en las secciones aludidas se "resume" el libro del P. Jean (hoy cardenal) Daniélou, *Tipología Bíblica* ("Orientaciones Bíblicas", 9, Buenos Aires, 1966), traducción de la obra original *Sacramentum Futuri* (París, Beauchesne, 1950). Pero el lector se encuentra con que páginas enteras del libro citado han sido meramente traducidas del original francés, sin que este uso de la fuente haya sido indicado (cf. vgr. p. 113 del libro con pp. 135-6 de *Sacramentum Futuri*; pp. 114-7 con p. 138; pp. 117-8 con p. 140; pp. 118 s. con p. 152; p. 123 con p. 142, etc.). Otros capítulos que no tienen paralelo en *Sacramentum Futuri* (Abel, Melquisedec) citan abundantemente *Les Saints païens de l'Ancien Testament* (París, Seuil, 1956) del mismo cardenal Daniélou, (cf. vgr. p. 46, n. 93; p. 57, n. 114, etc.). Los tres capítulos sobre David, Salomón e Isaías parecen, en cambio, fruto de un trabajo más personal, pero la tipología se vuelve aquí vacilante y se apoya notablemente menos en la tradición patristica: no hay un solo texto citado en el capítulo sobre Salomón (pp. 170-190). Los que figuran en los capítulos tomados de Daniélou son traducción de los citados por este autor.

De aquí el desconcierto que el lector (y el crítico) experimentan ante este libro. No se lo puede juzgar como una obra original porque no lo es en su mayor parte. El haber compuesto una especie de colección de "excerpta" de Daniélou con algunas reflexiones propias intercaladas y algunos capítulos complementarios, no es tarea que justifique por sí misma la publicación de un libro. Máxime si la obra de base ha sido ya publicada en nuestra lengua por la misma casa editorial. Si este procedimiento literario de composición era usado en el antiguo Oriente, como ha demostrado el cardenal Tisserant, y en la misma Biblia, no se ve bien qué valor tendría ahora.

Un biblista podría notar además, en las secciones propias, numerosos pasajes que requerirían, por lo menos alguna explicación. Así la afirmación de que Adán era "un ser concreto, sin duda" (p. 27); David se habría apoderado del arca "mediante una guerra santa" (p. 159; cf. 1. Sam 6-7,1 con 2 Sam 6); el rey de Israel tenía un pectoral con doce piedras preciosas (p. 174; es más bien el Sumo Sacerdote según Ex 30, 8-21); el libro de los Proverbios es citado como la Sabiduría (p. 177, n. 458 y 459; así hace a veces el Misal Romano y el Breviario).

No me cabe duda de que el autor puede hacer más y mejor. Pero este libro no vale mayormente la pena.

André FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile; étude de théologie johannique*. París, Desclée de Brouwer, 1968. 315 p.

El prólogo del evangelio de San Juan se presenta como una cumbre dentro de la literatura bíblica. De ahí que los exégetas lo contemplen con admiración y al mismo tiempo consideren que llegar a interpretarlo y explicarlo alguna vez en la vida pueda constituir un ideal, deseado por todos pero alcanzado por muy pocos de los que se atreven a seguir las huellas de Agustín, Orígenes y Crisóstomo.

El P. A. Feuillet nos ha ofrecido periódicamente artículos y comentarios bíblicos, a partir de 1952. Entre ellos se contaban algunos trabajos sobre el evangelio de Juan y el Apocalipsis, que en el año 1962 fueron reunidos en un volumen con el título de "Études Johanniques" (Desclée de Brouwer - Paris).

Esto es suficiente para valorar la autoridad con que el Autor nos presenta su comentario al prólogo de Juan: sus trabajos dan testimonio del conocimiento y experiencia reconocida con que puede emprender esta investigación.

Como una novedad, el P. Feuillet comienza su libro introduciendo a los lectores directamente en la exégesis del texto, para continuar en los capítulos sucesivos con los estudios sobre estructura, ideas principales y prehistoria del himno. La parte final se dedica a estudios particulares sobre el título "Logos". La elección de este orden se debe a que "no se puede distinguir la estructura del conjunto sino después de un análisis minucioso previo, sin ideas preconcebidas, de todos los detalles del texto" (pág. 29).

Lo complejo del trabajo nos excusa de hacer una crónica detallada, pero dentro de lo que permite la brevedad se pueden señalar algunos puntos de vista y conclusiones dignas de atención: el prólogo es obra del Evangelista, pero compuesto por él como himno independiente, que luego ha sido retocado para ser agregado al evangelio. Además de los retoques, hay que reconocer las adiciones relativas a Juan Bautista. Pero el evangelio no ha sido escrito para ilustrar las ideas del prólogo; por el contrario, el prólogo ha nacido de la meditación del evangelio.

Un enfoque que no se puede pasar por alto, y que también ha llamado la atención del P. Le Guillou en el prefacio del libro es la perspectiva "ecuménica" de la función iluminadora universal del "Logos". La interesante exégesis de los v. 9-10 del prólogo juánico, abundantemente ilustrada con testimonios de los Padres, constituye en sí misma un valioso ensayo sobre el problema de la salvación de los paganos, el misterio de los "cristianos que se ignoran" y que llega hasta la doctrina de los documentos conciliares *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, abriendo perspectivas a la teología.

Es necesario señalar la abundante documentación bibliográfica, muy actualizada. Pero también hay que reconocer que el sistema adoptado para incluirla, más que ayudar entorpece la lectura porque no existen notas al

pie de página, y las referencias bibliográficas están colocadas entre paréntesis en el texto, muchas veces interrumpiendo una frase.

Debemos alegrarnos por la publicación de este estudio y recomendarlo a todos los que estudian los escritos de San Juan. Los especialistas encontrarán en él un valioso auxiliar.

Luis Heriberto RIVAS

DICTIONNAIRE DE LA FOI CHRETIENNE. Tome I publié sous la direction de Olivier de La Brosse, Antonin-Marie Henry, Philippe Rouillard. Paris, Cerf, 1968. xix p. 836 col. en 418 p. 23 cm. 55 F.F.

Un grupo numeroso de religiosos franceses, en su mayoría benedictinos y dominicos, han colaborado en la preparación de un "diccionario" del tipo de los modernos léxicos profesionales. Se trata de unas seis mil noticias que abarcan muchas disciplinas: biblia, patrística, liturgia, dogmática, filosofía, psicología (y psicoanálisis), economía y sociología. Son palabras especializadas de esas materias, a las que se han añadido los términos claves de la historia de la Iglesia (personajes, documentos e instituciones).

La característica de la obra es agrupar los términos alrededor de una *palabra principal*. Los derivados están así ubicados alfabéticamente debajo del vocablo fundamental y señalados con un pequeño rombo negro. Para encontrar p.e. "excomunión", "comunidad" habrá que referirse a *común*. La aparente dificultad está solucionada por oportunos renvíos a las palabras claves.

Las noticias para cada palabra son normalmente breves. Pocas ocupan una columna entera: alma, carácter, causa, caridad, Dios, ser, fe, matrimonio, misa, ecumenismo, pecado, filosofía, consagración, sacrificios, tiempo, Trinidad, vida; en dos columnas aparecen estas otras: conciencia, Iglesia, misión, misterio, sacerdocio y teología. La más extensa (la única que ocupa 4 col.) es "gracia". Suelen ser precedidas por las etimologías griegas, latinas, e incluso hebreas o sánscritas.

Algunos términos (p.e. "Dios", "teología") son tratados muy superficialmente, y otros de manera deficiente (p.e. "historia", "biblia", "Encarnación", "Eucaristía", "Jesús", etc.). En el caso de la Eucaristía hay sólo 4 renvíos: anámnesis, misa, místico y transubstanciación; aquí ha fallado el sistema de renvíos porque no se señalan otros vocablos importantes en el tema: opus (para "ex opere operato"), sacramento, sacrificio, o bien habrá que buscar bajo la palabra "fin" para encontrar algo sobre la "transfiguración" sobre la que advirtió Pablo VI en la encíclica "Mysterium fidei".

Lo mismo sucede con "Jesús" que carece de las precisiones más fundamentales y de los renvíos más lógicos. En vano se buscará algo serio bajo

“Hijo de Dios” y nada teológico bajo “filiación”. Igualmente los renvíos se hacen desear en “liturgia”, aun cuando todo el diccionario esté lleno de términos litúrgicos; la constitución “Sacrosanctum Concilium” obtiene un lugar propio, pero no es mencionada en “liturgia”, lo mismo que “rito”.

Hay otras cosas que llaman la atención. En primer lugar, la presentación francesa de todos los nombres propios, incluso los no franceses: es un localismo que podría haberse solucionado con oportunos renvíos. Luego, faltan algunos personajes antiguos (p.e. Felipe el Canciller, Ricardo de Mediavilla, etc.) y modernos (p.e. Lambert Beauduin, V. Soloviev, Yves de Montcheuil, A. Harnack, E. Rénan, D. Bonhoeffer, etc.). Además, la noción de “genealogía” o “toledot” tan importante en la ciencia bíblica no aparece. En cambio, uno se asombra de encontrar aquí el nombre de “Garabandal”, que no tiene ninguna importancia y está ligado a un hecho completamente prescindible en una obra como ésta. Asimismo, entre las nociones filosóficas considero que “todo” hubiera necesitado algo más que un renglón: “unidad de una pluralidad”!

La presentación es excelente y el libro es de muy cómodo manejo. He notado un error en la col. 672 en el apellido de Rosmini: no es “Sebati”, sino “Serbati”. Por otra parte, no hemos recibido aún el tomo II para poder valorar los 17 índices anunciados.

Quizás lo que más llame a confusión es el título de la obra “diccionario de la fe cristiana”: habría sido mejor algo así como “diccionario de terminología cristiana”. Con todo, este instrumento de trabajo es útil y muy adecuado, especialmente para captar rápidamente el significado de algún término filosófico o teológico en obras *católicas*. He presentado algunas observaciones porque creo que el instrumento debe ser perfeccionado en sucesivas ediciones (porqué no pedir la colaboración y la opinión de otros especialistas, p.e. ¿qué pensaría el P. Bro sobre lo que se da en “todo”?). En resumen, es un esfuerzo y un servicio de “información” que vale la pena poseer.

Oswaldo D. SANTAGADA

Christian DUQUOC O. P., *Christologie. Essai dogmatique. L'homme Jésus*. Paris, Cerf, 1968. 340 p. 22 cm. (Col. “Cogitatio fidei”, n. 29).
 Christian DUQUOC O. P., *Cristología. Ensayo dogmático. I. El hombre Jesús*. Salamanca. Ediciones Sígueme, 1969. 452 p. 19 cm. (Col. “Verdad e imagen”, n. 13).

Para salir al encuentro a una situación actual que tiende a perder la trascendencia cristiana en beneficio del significado simplemente immanente, el dominico C. Duquoc, de Lyon, ha creído conveniente escribir un ensayo de síntesis cristológica dogmática, haciendo resaltar el papel desempeñado por la humanidad de Jesús.

El primer volumen consta de dos partes: (I) los misterios de la vida y (II) los títulos de Cristo. Es lógico retomar hoy la sabiduría de S. Tomás que había incluido en su construcción teológica sobre Cristo el estudio de los misterios de su vida. ¿Porqué dejar ese ámbito exclusivamente a los exégetas? Para el autor hay dos motivos que justifican comenzar su obra con el estudio de los "misterios": a) la vinculación entre estos y los títulos son indicio de la Revelación, y b) la liturgia los celebra. Ya aquí se presentan algunos interrogantes: ¿qué significa que "los misterios son accesibles en su sentido sólo por los títulos?", (p. 20). Y ¿qué significa que "la liturgia inserta en el presente la energía del pasado de Jesús", que "su pasado no cesa de irrumpir en nuestro presente" (ibid.)?

El capítulo primero, que se llama curiosamente "*les enfances du Christ*", depende fundamentalmente de tres artículos importantes: "enfance" de F. Amiot y "généalogies" de H. Cazelles en "Catholicisme", y de "midrash" de R. Bloch en el "Supplément du Dictionnaire de la Bible". Aquí se podrían haber utilizado los claros análisis de R. Laurentin en el c. IV de "Structure et théologie de Luc I-II". No pienso, como afirma el autor, que "los dos relatos son independientes" (p. 23): falta una presentación de los muchos puntos de acuerdo a nivel histórico, teológico y literario entre Mateo y Lucas, especialmente el nacimiento virginal y la relación con el Espíritu Santo. En el cuadro comparativo de la p. 24 falta en Mateo la referencia a 1:21 y en Lucas a 1:31 sobre la "imposición del nombre". Cuando da el significado teológico de los años oscuros, en su afán de presentar una humanidad "real", Duquoc dice que "Jesús no es ni un héroe ni un santo" (p. 40). Era más sensato, o haber colocado comillas a la palabra santo para expresar un cierto sentido peyorativo del término, o haber escrito mejor que Jesús *no aparece como tales*.

El capítulo segundo, "el tiempo de la predicación" se divide en dos secciones: (A) los acontecimientos y (B) las actitudes. En el análisis del bautismo de Jesús la opinión sobre una justicia don de Dios y no en el sentido de Pablo parece gratuita (p. 48-49). Las primeras reflexiones más propiamente teológicas aparecen con respecto a las tentaciones de Jesús. Son muy atrayentes si se exceptúan las notas 39 y 43 donde el autor vuelve a expresar su ya conocida posición de duda sobre la existencia del demonio. Pienso, con todo, que con respecto a las tentaciones (y a la oración de Jesús) no es preciso llegar a tanta elucubración: para que la actitud de Jesús tenga sentido en nosotros basta comprender cuál es la acción del Espíritu Santo, es decir, desplegar la riqueza infinita de la vida de Cristo en la historia. Luego, la predicación de Jesús es presentada como oscura y limitada; pero el autor concibe lo universal confusamente cuando afirma que "la predicación de Jesús no es universal" (p. 81). El tema de la transfiguración debería tener, mucha más importancia de la que aquí se le asigna. Y surge también la pregunta: si se ha colocado la transfiguración entre los "misterios de la vida de Cristo", ¿por qué se ha omitido la muerte y la resurrección? La sección A concluye con algunas afirmaciones discutibles sobre que Dios sólo se hace objeto posible de conocimiento religioso para el hombre a partir de su humanidad (p. 95)!

La sección B comienza con una presentación y crítica de la problemática bultmaniana. El autor podría usar con provecho las obras de *León-Dufour* o *J. Michl* para hacer más clara su refutación. Analiza más adelante la actitud de Jesús hacia la religión y ve en él una transformación de lo "sagrado". Para Duquoc si el culto abstrae de la "vida efectiva" de los hombres traiciona su sentido y Jesús al criticar a la religión habría denunciado esa traición (p. 114-115). En este tema aparece así otra de las intenciones del autor: salvar todo lo posible de las posiciones modernas del movimiento de la "muerte de Dios". La confusión aparece, aquí como en muchos otros pasajes del libro, porque se usan ciertos conceptos sin precisarlos. Parece que Duquoc identifica *lo sagrado* con lo "maravilloso". Es lo que da a entender cuando dice que Jesús aporta "una revolución en la noción de lo sagrado" (p. 123). Luego injerta una reflexión sobre la inutilidad de analizar la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa. La vida contemplativa es "fuga del mundo", pero para el autor, en el peor de los sentidos, y argumenta apoyándose en Jesús (!). Una nueva confusión por no haber precisado lo que debe entenderse por *contemplación*, que Duquoc parece identificar a pasividad, desentendimiento de la caridad hacia el prójimo vivida en lo cotidiano, retirarse al desierto, etc. Convendría recordar que en Jesús no se da esa superioridad porque en cuanto Hijo del Padre no hay separación posible entre acción y contemplación, sino unidad radical y absoluta. También la oración de Jesús presenta para el autor problemas análogos a los de las tentaciones, pero no tan bien resueltos en este lugar. Se refiere asimismo a la actitud de Jesús en cuanto profeta, con respecto a la pobreza y el dinero, y con respecto al celibato y el amor humano. Aprovecha aquí para presentar con superficialidad el celibato sacerdotal (p. 125). De todos modos, esta sección B, tiene un gran valor: la de mostrar con mucha insistencia la actitud de suma *libertad* con que actúa Jesús.

La segunda parte: "los títulos de Cristo y su condición terrestre humano-divina", demuestra agudamente el problema metodológico de esta obra, porque es inevitable preguntarse si se pueden estudiar los títulos de Cristo sin referencia alguna a la Resurrección.

El capítulo primero estudia a Cristo como "profeta" e introduce el tema de la ciencia de Cristo. Duquoc critica fuertemente el "principio de perfección" usado en la cristología tradicional, porque según él conduce a una consideración abstracta de la humanidad de Jesús. Así la presentación de la perfección en Cristo sería de orden mítico (p. 169)!. Habría que preguntar al autor, por qué el modelo para afrontar la humanidad de Jesús es *nuestra* humanidad, y no la de Cristo en nosotros. ¿No cayeron en el mismo error Mitterer, Galot, etc., cuando pusieron en duda la virginidad de María "in partu"? Duquoc en contra de la mayoría de los teólogos afirma la ignorancia de Cristo, porque "se hizo semejante a nosotros" (consustancial a nosotros), pero no analiza esta semejanza y consustancialidad.

El capítulo segundo estudia a Jesús bajo el título de "siervo" y esencialmente el tema de la kenosis. Las observaciones del autor (p. 184ss) para

presentar en la teología americana de la "muerte de Dios" un profundo significado son muy extrañas: ¿cómo se puede afirmar que hasta Cristo la humanidad en sí misma estaba *devorada* por la soberanía de Dios (ibid.)?

El problema de la universalidad del hombre Jesús es estudiado en el capítulo tercero (p. 224ss). Según Duquoc la teología clásica afirma a Cristo hombre universal sólo por su santidad y la teología de S. Tomás es deficiente porque se funda en una mera comparación y no establece la *raíz ontológica* de la solidaridad de Cristo con toda la humanidad. Así critica a Gregorio de Niza, y también la posición de S. Agustín quien establece al Espíritu Santo como verdadero vínculo entre Cristo y los hombres (p. 238), e incluso a S. Tomás, porque los tres fundan la universalidad en la Persona divina. Así Duquoc no se satisface con las respuestas antiguas (p. 248). El camino que le queda es afirmar que el sentido "tranhistórico" viene por la vinculación de la palabra o "doctrina" a su autor histórico (p. 261). Considero mucho más apropiado sostener que la existencia individual e histórica de Cristo puede universalizarse y convertirse en norma de existencia cristiana *por obra del Espíritu Santo*: ésa es su acción típica.

En un breve capítulo cuarto se trata de Cristo Verbo de Dios. El problema es, para el autor, de índole hermenéutica y anuncia que lo tratará largamente al hablar de la Resurrección.

El capítulo quinto presenta las fórmulas dogmáticas del Concilio de Calcedonia a partir del título "Hijo de Dios". Está muy bien expuesta la parte positiva de la historia del dogma. Sobre la unidad personal y la conciencia de Cristo, Duquoc se inclina hacia las tesis de K. Rahner. Para evitar en lo posible la terminología común de "naturalezas", Duquoc preferirá hablar de "deux foyers irreductibles" (que la ed. castellana traduce como "dos focos de [o en] un mismo yo": p. 403, 403); o casi siempre de "dos modos de ser divino y humano". Hay que hacer dos observaciones sobre el tratamiento de este tema: 1) el autor no quiere entrar en un vocabulario técnico "de escuela", pero al fin y al cabo la terminología recibida aparece nuevamente, y 2) se propone a nivel de la reflexión teológica mostrar que no es contradictorio que "una naturaleza humana concreta exista de manera personal en un nivel ontológico divino", pero no lo consigue plenamente porque los conceptos de la filosofía moderna (conciencia, libertad) no aparecen suficientemente aclarados con respecto a la metafísica tradicional. Así las páginas sobre "persona", "existencia" o "personalidad" son abstrusas y confusas.

La conclusión del libro, referida especialmente a la heterodoxa teología americana, presenta bien que es inútil querer oponer el hombre a Dios como hacen los escritores de la "muerte de Dios", que se suele jugar con imágenes instintivas de lo divino y que en realidad Dios *es amor* (p. 332 ss).

La obra aparece muy fragmentada, desigual en valor y profundidad, y no se logra encontrar la unidad entre las partes, máxime cuando el análisis de los "misterios de la vida de Cristo" se ha quedado en las buenas intenciones.

¿Era necesario editar tan apresuradamente el primer volumen a riesgo de que no se comprendiese el plan? ¿Cuál es el método seguido? ¿Basta la referencia de la p. 10 a una obra en preparación sobre el método en teología? ¿Qué son los "misterios" y los "títulos" que forman la armazón de esta obra? ¿Cuál es su contenido, o son meras palabras?

Hay, al pasar (p. 225) una referencia innecesaria y fuera de lugar sobre el papa, y un sarcasmo sobre Eutiques (p. 297).

La edición francesa es lamentable y causa enorme extrañeza que las *Editions du Cerf*, famosas por su colección "Sources chrétiennes" por ejemplo, haya podido sacar a luz una obra de teología con presentación deficiente (el título y número de la colección hay que buscarlo en la contratapa), con el aparato crítico muy defectuoso y con tantos errores. A título de ejemplo cito algunos: p. 25, lín. 19 es 23 en vez de 25 (que no existe); p. 26 nota 12 es 1958 y no 1965; p. 29 lín. 12 de abajo: en la cita de Cazelles falta aclarar que se trata de I Par.; p. 30 lín. 12 de abajo: 12 o a lo sumo 13^a, en vez de 13; p. 30 lín. 3 de abajo: 18 en vez de 19; p. 31, lín. 9: es 9 y no 7; p. 32, lín. 12: es *cultuel* y no *culturel*; p. 48, lín. 13: es *évangile apocryphe* y no *épître*; p. 53, lín. 13: es *elle* y no *ele*; p. 59, lín. 23: falta la cita de Ex. 16:3; p. 72, lín. 7 de abajo: es 27 y no 17; p. 73, lín. 3: falta quizás el artículo *les*; p. 73 nota 47: es *Blaeser* y no *Blaesen*; p. 74, nota 48: es p. 358 y no 338; p. 87, lín. 8 de abajo: es 47 y no 27; p. 90 nota 69: falta la mención de Lc 9:28-36 en el título del artículo de George; p. 115, lín. 16: 40 y no 39; p. 115, lín. 7 de abajo: es 27 y no 26; p. 115, lín. 6 de abajo: falta la cita de Heb. 7:25; p. 118, lín. 6 de abajo: falta la mención a Lc 4:16-30; p. 120 nota 84 es O. Cullmann en vez de H. Cullmann; p. 140, lín. 2 de abajo: es IV en vez de III; p. 180, lín. 14-15: referencia totalmente inexacta porque no se trata del VI Concilio de Constantinopla, Dz 21, sino del II Concilio de Constantinopla, D. 224 o bien del III Concilio de Constantinopla, D. 290; p. 201, lín. 11: *Isaïe* y no *Isafie*; p. 208, lín. 3 y p. 250, lín. 19 y 20: *personality* y no *personnality*; p. 285, lín. 2 de abajo: 260 y no 270; p. 296, lín. 9 y 10: falta un subtítulo "la théologie de Cyrille"; etc.

La versión castellana de *Alfonso Ortiz García*, editada por "Sígueme" de Salamanca, es por el contrario muy cuidada. Se han corregido numerosos errores y se ha tratado de solucionar algunas fallas de las notas. Con todo, permanecen los errores que señalé en las p. 26, 29, 30, 48 (!), 87, 115, 120 (i), 250 de la edición francesa. Además en la p. 60 olvidan de citar a *Robinson* en la bibliografía y en la p. 125 aparece una frase ininteligible para nosotros: "el origen de esta trascendencia no es algo que se cuele de rondón" (fr. "tout de go"). Pero estos detalles no quitan nada a la presentación salamantina, que es excelente.

André GOZIER, O. S. B., *Dom Casel*. Paris, Editions Fleurus, 1968. 191 p. 17,5 cm. (Collection "Theologiens et spirituels contemporains", 6) 12 F.F.

La nueva colección para iniciar a los teólogos y "espirituales" contemporáneos, dirigida por Charles Baladier, P. S. S. y Raymond d'Izarny, P. S. S., ha incluido entre sus títulos el nombre del gran monje renano *Odo Casel*. Así, André Gozier, un benedictino de la abadía de Santa María de París ha emprendido la tarea de presentar un esbozo de síntesis de la obra teológica y mística de Casel.

Comienza con un primer apercebimiento del hombre: su vida y su medio. Se contenta con repetir lo que puede encontrarse sobre la biografía de Casel en cualquier diccionario o enciclopedia. Sólo hay un intento fugaz por penetrar en su psicología y su personalidad, y una presentación bastante superficial del medio en que surge.

Luego acomete el análisis de la obra caseliana, partiendo del principio de que el interés de Casel no estaba en la fenomenología, sino en la *ontología de la Liturgia*. La "Mysterienlehre" o doctrina de los misterios consiste precisamente en esa ontología litúrgica.

En primer lugar, ¿qué es el Misterio para Dom Casel? Es "Misterio primero" y "Misterio de culto". El "Misterio primero" es Dios mismo, es Dios revelándose en Cristo como presencia activa, es la obra salvífica de Cristo en su totalidad y en cada acto. El "Misterio de culto" es la reactualización y el cumplimiento simbólico del Misterio de Cristo, una presencia del acto salvador bajo símbolos. Es el Misterio de Cristo bajo *otro modo de ser*: la presencialización de la Historia pasada a través de los ritos. Hay una diferencia entre Misterio de culto y Liturgia: lo primero designa más bien la esencia de la acción sagrada, lo segundo la actividad cultural de la Iglesia. La doctrina del Misterio es una manera de captar la misma esencia del cristianismo, mediante su expresión ritual.

A continuación Gozier estudia a la Liturgia como "acción mística", repasando los temas que para Casel tenían importancia en relación a eso: el Misterio de culto como medio de alcanzar el Misterio de Cristo; lo sensible; el significado de la "memoria" en la palabra y en la acción; el rito y el símbolo, en cuanto son un encuentro de lo absoluto con lo contingente y en cuanto el simbolismo religioso humano obtiene por Cristo un contenido nuevo; la insistencia en que "toda la Iglesia" es celebrante; la unión con el obispo; y la participación activa de todos.

En tercer término, analiza la problemática de la "presencia mística". ¿Qué significa en la doctrina caseliana la "reactualización del acto salvador" en el misterio litúrgico? Gozier opone dos "teorías": la de la "representación del efecto" salvífico y la de la "representación objetiva", no sólo del efecto presente sino del *acto* salvífico. Algunos como Diekamp y Gaillard consideran a Casel como un testigo eminente de la Tradición, pero por lo

general los neo-escolásticos lo niegan. ¿Qué se entiende por "acto salvífico"? Ni el acto *histórico* pasado, ni el significado eterno de ese acto. Casel decía que era "la substancia del acto salvador". Para comprenderlo hay que considerar al acto salvífico como acontecimiento "pneumático": con el paso de la pasión a la gloria se da un cambio ontológico y se rompen los límites de lo temporal. Esa "substancia" sería la substancia *eterna* del acto salvador. Para Monden y Schillebeeck, el "misterio" es el elemento irreductible al tiempo en el acto salvífico de Cristo.

En el Misterio de culto no se da "repetición" del acto salvífico, sino "reactualización", "presencialización". Es decir que el Misterio de culto da al Misterio de Cristo una nueva "fenomenalidad" en el mundo. Es la misma e idéntica realidad salvífica, que difiere solamente en el *modo*. Igual que en la Última Cena: un Misterio donde Jesús realizó sacramentalmente, místéricamente el sacrificio *históricamente* posterior.

El problema está entonces en *el modo de reactualización* y allí surgieron las objeciones más fuertes a la doctrina caseliana. ¿Cómo es posible que los actos del pasado pertenezcan al presente y sean idénticos a lo que fueron? Gozier propone una solución (p. 66 ss.) en contra de las posiciones de Vagaggini. Es una presencia de la *Persona* del Verbo manifestada en un *acto*. El *acto de Cristo* no puede ser absorbido en el *pasado histórico*, porque el acto humano de Cristo por la Unión hipostática trasciende la historia. Como el único "*esse*" de Cristo es divino, entonces sus actos temporales, de modo inefable, son eternos.

Warnach da otra solución recurriendo al análisis *tiempo-eternidad*, que según Gozier está menos en la línea de Casel. Con todo me parece que habría que estudiar más detenidamente la concepción *histórica* que subyace a toda la posición de Odo Casel: de qué manera concibe él la historia de la salvación.

Para el P. Heris el problema se presenta considerando cada uno de los sacramentos. Casel habría tratado demasiado unívocamente la presencia mística. Hubiese sido necesario recurrir a la *analogía*, partiendo del primer analogado que sería la Eucaristía. Es cierto que esa analogía no fue expresada claramente por Casel, porque éste pretendía salir de la consideración de una presencia de Cristo en la Eucaristía fundamentalmente y en los demás sacramentos "por su potencia". Casel nunca quiso aislar la doctrina eucarística del conjunto sacramental. No admitió nunca la "teología del *Christus passus*", porque según él hay una presencia objetiva de la *Passio Christi*, del acto salvador, como síntesis de toda la obra salvífica. Ese acto salvífico está presente en el culto no en su modalidad *histórica* (con sus accidentes), sino bajo una modalidad *sacramental* (en los signos). En este sentido, Vonier hizo mucho por hacer salir a la teología de las posiciones "realistas" de Lugo en el s.XVII o de Franzelin en el XIX, y presentó a la Eucaristía como sacrificio "sacramental".

La celebración litúrgica no es otro acto, una repetición del acto salvífico, sino el mismo acto de la muerte y la resurrección, que se hace presente para actualizar la salvación. No sólo están presentes los "frutos" de la re-

dención (colecta de la fiesta de "Corpus Christi"), sino la "obra misma" de salvación (colecta del IX domingo después de Pentecostés).

Esta concepción puede transformar hoy la actitud hacia la liturgia. Los ritos nos permiten así participar en el Misterio salvador. La participación por los misterios de la liturgia en la vida divina de Cristo es entonces esencial y se hace centro de la vida cristiana.

Al analizar el Misterio del año litúrgico, Gozier se acerca un poco a comprender la gran intuición de Casel sobre la historia de la salvación como tiempo de cumplimiento ("ya") y promesa ("todavía no"). A través del año litúrgico: celebrar los misterios es vivirlos, resucitarlos: de allí el sentido que puede tener el "*hodie*" de la Iglesia.

Para captar mejor la naturaleza de la liturgia, Casel quiso estudiar todos los esbozos del culto cristiano. Por eso sus trabajos sobre los misterios griegos y sus conferencias sobre los mitos paganos. Gozier cita largamente las hermosas explicaciones de la M. Theophora Schneider sobre los mitos en Casel (pp. 107-110), porque piensa que es más útil el estudio de los mitos en Casel que de los misterios helénicos. Gozier piensa que Casel exageró en su presentación de los misterios griegos y que esa parte de su obra es caduca (p. 102,129). Aquí el autor me parece apresurado, cuanto menos, y mucho más lógica es la posición de Christine Mohrmann que exige un estudio filológico más profundo para poder interpretar el tema.

Afirma también el autor que Casel no fue un gran exégeta y que una gran laguna de su obra es haber hecho poco uso del Antiguo Testamento. Dice también que fue un gran patrólogo, pero lo acusa de haber hecho servir los textos patrísticos para sus intuiciones de base. Según Gozier los nuevos estudios tirarían abajo el pretendido "*consensus Patrum*" sobre la teología de los misterios. En todo caso —siempre según el autor— lo que atestan los Padres es el hecho (la presencia del acto salvador) pero no su interpretación teológica (el cómo). Me parece que Gozier es muy precipitado al afirmar tales cosas sobre la ciencia bíblica y patrística de Casel, y no prueba sus afirmaciones, descalificándose a sí mismo.

El capítulo sobre la encíclica "Mediator Dei" y el Concilio Vaticano II es muy flojo y superficial, y en él aparece la poco afortunada expresión "casetismo".

El capítulo sobre "Misterio y mística" es, en cambio, más feliz. En Casel se da una unión entre Liturgia y mística. Hay una relación íntima entre la presencia de los misterios cristianos en los ritos litúrgicos y el contacto místico que la contemplación realiza en el alma. Lo que se hace presente en el rito lo vivimos y experimentamos en el alma por la *gnosis*. La Gnosis, en Casel, es la contemplación interior de la fe, iluminada por Dios y acabada en la caridad: un conocimiento no intelectual sino "místico". Es la *participación* en Cristo que concluye en la *unión*.

La obra termina con algunas observaciones sobre el misterio monástico y el misterio de la Iglesia. Aquí es importante destacar cómo Casel puso

de relieve las nociones de "carisma" y "profecía" en la Iglesia. Su amor a la "*veneranda antiquitas christiana*" no lo hizo ser arqueólogo, sino renovador del conocimiento del Misterio.

El autor añade algunas páginas para referencias bibliográficas: la manera de citar aquí y en las notas al pie de páginas es imperfecta. Con todo la edición es bastante cuidada (hay dos o tres errores tipográficos).

La monografía de Dom André Gozier contiene elementos de desigual valor. En algunos aspectos es una mera aproximación a la obra de Casel, en otros hay mayor lucidez de pensamiento. Ha tenido la buena idea de hacer hablar a los textos fundamentales de Casel por sí mismos. No comparto algunos de los juicios del autor, pero considero que este libro puede ayudar a captar el enorme valor que la obra de Odo Casel ha tenido en la renovación teológica del siglo XX. Con todo, habrá que recurrir siempre al trabajo de Filthaut como la mejor introducción a Casel hasta el presente.

Oswaldo D. SANTAGADA

Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*. Paris, Desclée et Cie., 1968. 350 p. 20 cm. (col. "Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui" sous la direction de L. Bouyer, C. Or.).

En este breve manual de iniciación a la mística germano-flamenca de los siglos XIV-XV, el P. Cagnet ha condensado sus cursos de 10 años en el *Institut Catholique* de Paris. La obra consta de 8 capítulos escritos fluidamente y que captan de inmediato al lector, cuya atención no disminuye a pesar de las muchas citas de textos esenciales.

En el capítulo 1, Cagnet desea ubicar la figura del dominico Eckhart (1260-1327) no como un raro personaje aislado, sino dentro de un movimiento de ideas. Antes de la interpretación histórica del propio maestro Eckhart se nos presenta a Mechtildis de Magdeburg (1207-1282) y al dominico Thierry von Freiberg (1250-ca. 1350). La mística y la metafísica de Eckhart nos son mostradas en el segundo capítulo, porque para captar su concepción del itinerario del alma es preciso ver antes sus posiciones ontológicas y teológicas.

Los capítulos 3 y 4 tratan respectivamente de Johannes Tauler O.P. y del beato Enrique Suso (Heinrich Seuse) con el mismo método: análisis de la vida, obra y doctrina.

Junto a Eckhart, Tauler y Suso, nombres que dominan el misticismo germánico medieval, el capítulo 5 se refiere a otros ambientes, personas y libros que tienen relevancia en el tema: los medios monásticos tales como la abadía de Engelthal; los famosos *Gottesfreunde* ("Amigos de Dios"); las figuras de Rulman Merswin (1307-1382) y Nicolas de Strasburg; al-

gunos anónimos de influencia decisiva como el Libro de la pobreza espiritual (*Das Buch von geistlicher Armut*) y la Teología tudesca (*Theologia deutsch*, tan promovido por Lutero); y el cardenal Nicolas de Cusa (1400-1464) defensor de Eckhart.

Luego aparece el beato Jan von Ruysbroeck (1293-1381), para quien Cognet prefiere la grafía adoptada ahora por los especialistas de lengua flamenca: Ruusbroec; y Hendrick Herp O.F.M. (+1477) más conocido por Harphius, cuyo tema principal es la unión hipostática siguiendo a Scoto. Hay una breve mención a Dionysius van Leeuw o Dionisio el cartujo (1402-1471).

El último capítulo analiza a las obras que prolongan la corriente mística en el siglo XVI: la Perla evangélica (*Evangelische Peerle*) que retoma algunas perspectivas del s.XIV, y las Instituciones pseudo-taulerianas (*Medulla animae*). Hay también una mención al benedictino Louis de Blois (1506-1566).

El libro se completa con una selección bibliográfica de iniciación en general y para cada personaje (textos, traducciones existentes y estudios). Faltan, con todo, algunos índices, especialmente los de nombres y temas.

Cognet tiene una positiva erudición sobre el tema que aborda, pero sabe aprovechar en todo momento las obras de W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*; Halle, Zeller, 1962. (3 v. reimpr. de la ed. de Leipzig, 1874s.) y de J. A. Bizet, *Mystiques allemands du XIV s.*; París, 1957. Del primero sabe distinguir bien su tendencia luterana.

Por la presentación y el análisis de los textos esenciales, y por los elementos bibliográficos aportados, esta obra debe citarse entre las que hoy desean afrontar una historia de la espiritualidad cristiana.

Oswaldo D. SANTAGADA

CORPUS AMBROSIANO LITURGICUM I: Das "SACRAMENTARIUM TRIPLEX". Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. Erster Teil: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varenzell untersucht und herausgegeben von Odilo Heiming. Münster, Aschendorff, 1968. lxxxii, 478 p. 8 repr. fot. 24 cm. (col. "Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen", n.49). 98 D.M.

El P. Odilo Heiming, benedictino de María Laach, ha conseguido a casi 70 años de su descubrimiento editar uno de los más famosos manuscritos litúrgicos de Suiza y de todo occidente, conocido con el nombre de "Sacramentarium triplex" porque está compuesto en base a los Sacramentarios ambrosiano, gelasiano y gregoriano. Desde el descubrimiento de Dom Paul Cagin (1847-1923) a fines del siglo pasado, el manuscrito esperaba

la edición. El P. Kunibert Mohlberg (1877-1963) y su colaborador el P. Petrus Siffrin, de María Laach, no pudieron llevar a cabo la tarea, a pesar de que el primero de los citados había trabajado en la empresa más de medio siglo. El P. Heiming, pues, recogiendo la labor de esos pioneros (y de Cagin, Schmidt, Paredi) y con un equipo de investigación y trabajo dirigido por Benedicta Droste, priora de la abadía de Varenzell cerca de Gütersloh, ha comenzado con este volumen la publicación, que se anunciaba ya desde 1918.

Se trata del primer volumen del "Corpus ambrosiano liturgicum": la primera parte de la edición completa del Triplex. Este volumen consta de las siguientes secciones: capítulos introductorios, texto completo del Triplex con un pequeño aparato crítico, índices.

Los capítulos introductorios contienen los siguientes elementos que permiten el estudio de este manuscrito del siglo XI (ca.1020): una corta bibliografía, un esquema del contenido del manuscrito, una introducción, la historia del Triplex desde 1712 hasta hoy, desde los orígenes hasta 1712 con el abad Martín Gerbert, el tiempo de composición, los textos (algunas partes) editados anteriormente por el italiano A. Paredi, la descripción del manuscrito, algunos restos de escrituras antiguas en él, los documentos conservados en el Triplex (una noticia de consagración de una capilla, dos cartas del Papa Inocencio: 16.nov.1136 Pisa, 14.abr.1137 Viterbo, una carta del abad Walther), y las claras reglas de la edición crítica.

El texto (p.1-359) con 3595 fórmulas de oraciones, prefacios, etc. del propio y del común del misal está científicamente presentado y es un arsenal de inspiración en la tradición litúrgica. Desde la hermosa exhortación del diácono para la reconciliación de los pecadores el Jueves Santo (n.1169) y todas las fórmulas de la misa crismal, pasando por el extraordinario Praeconium paschale ambrosiano (n.1257ss) y las fórmulas del bautismo pascual (n.1278ss), o las misas votivas "pro amico" (n.2963) o "pro se ipso sacerdote" (n.3076ss) o el aniversario de la consagración del presbítero (n.3110) o la "actio nuptialis" (n.3199) o la serie de oraciones por los enfermos (n.3439 ss), hasta el fragmento de los fol. 314-316 sobre la celebración del oficio: esta obra de un recopilador desconocido es una joya de la tradición litúrgica occidental.

Hay cinco índices: de fórmulas, de repetición de fórmulas, de santos, de los capítulos introductorios y de los fol. 314-316 (p.360-478).

El volumen se concluye con 8 reproducciones fotográficas de algunos folios del manuscrito, de las cuales la tercera trae el tamaño real de la escritura.

La obra emprendida por Heiming se completará con otros dos volúmenes: una segunda parte que traerá una concordancia verbal completa; y una tercera que brindará tres elementos fundamentales para el estudio del Triplex: a) la investigación paleográfica y filológica del manuscrito, b) la relación entre el Triplex y los otros sacramentarios, y c) una con-

cordancia de las fórmulas.

La edición de la casa Aschendorff es magnífica por su claridad, diagramación y cuidado tipográfico, como correspondía a este tesoro de nuestra tradición eclesialística.

Oswaldo D. SANTAGADA

Louis BOUYER, *El rito y el hombre; sacralidad natural y liturgia*. Trad. Andrés P. Sánchez Pascual, Barcelona, Editorial Estela, 1967. 215 p. (Colección "Theologia", 11).

"La Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de la que mana toda su fuerza" (S.C. N^o 10). Tal expresión del Vaticano II es "fuente" y debe por ello concentrar nuestra capacidad de reflexión para percibir las dimensiones de su verdad. El proceso de renovación litúrgica iniciado en este siglo y exigido eclesialmente por el último Concilio, ha generado una amplia gama de búsquedas que chocan ante renovadas dificultades: pérdida del sentido del Misterio; temporalismo; escepticismo ante los "signos"; marcadas diferencias socio-culturales; pérdida de realismo sacramental, son algunas de ellas.

El libro del P. Bouyer nos ayuda a comprender las hondas raíces humanas de la actitud religiosa del cristiano que culmina expresándose en la acción litúrgica. Comienza analizando las características de la religiosidad natural y su resonancia en la liturgia cristiana, advirtiéndonos sobre las tendencias monofisitas y nestorianas que pueden alterar a ésta. Analiza las adquisiciones recientes en el campo de la historia de las religiones (Otto, Van der Leuw y Mircea Eliade) y en el de la psicología (Freud, Adler y Jung), lo que le permite poner de relieve las estructuras naturales de la actitud religiosa humana. Investiga las relaciones existentes entre Palabra y Rito a lo largo de varios capítulos de singular riqueza, en los que resalta su explicación del "símbolo", "rito" y "sacrificio". Dos documentados capítulos dedicados al "espacio" y "tiempo" sagrados, culminan la obra. Las continuas y amplias referencias que efectúa de las formas culturales-culturales de occidente, hacen que su reflexión teológica esté arraigada en el hombre y otorgan una especial autoridad a sus afirmaciones, más allá de las discusiones parciales de las que pudieran ser objeto.

En momentos en que el proceso de renovación litúrgica aún no ha culminado —cualitativa y cuantitativamente— entre nosotros, y sobre el cual el reciente documento de Medellín aporta renovadas exigencias, el libro que comentamos nos puede ayudar a iluminar nuestras búsquedas con aquellos elementos esenciales de la acción litúrgica que no podemos dejar en el olvido a riesgo de desvirtuarlo todo. Quizás en la actualidad los dos problemas fundamentales sean: 1^o) Analizar críticamente las formas culturales que expresan la religiosidad popular (tanto la de origen inmigratorio como la

de origen criollo) y encontrar los modos para que sean asumidas por acciones litúrgicas pedagógicamente adaptadas. 2º) Revitalizar el sentido natural e inmediato de la expresividad de los símbolos litúrgicos (hoy oscurecidos en los ambientes urbanos), al tiempo en que se profundiza el ámbito de la Palabra. Esta tarea, se inserta en el contexto de la catequesis "mistagógica" no suficientemente desarrollada entre nosotros. La resolución de ambos problemas nos ayudará a percibir eclesialmente que la Liturgia es la actividad que expresa una Fe que crece en la medida en que se sumerge en el Misterio.

Guillermo RODRIGUEZ MELGAREJO

Theodor SCHNITZLER, *Der Römische Messkanon in Betrachtung, Verkündigung und Gebet*. Freiburg, Basel, Wien; Herder, 1968. 94 p. 20,5 cm.

ID., *Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen in Verkündigung und Betrachtung*. 3. Aufl. Freiburg, Basel, Wien; Herder, 1968. 152 p. 20,5 cm.

El canon no es solamente la oración de la transubstanciación, sino la plegaria y el anuncio fundamental de la misa, que expresa el sentimiento más profundo de la Iglesia: es la Eucaristía o acción de gracias. Así, en cuanto núcleo de la misa el canon debe ser captado en su pleno significado. Para eso valen estos dos libros de T. Schnitzler, miembro del *Consilium* romano, que ha intentado en ellos un servicio a la comunidad; una guía y una introducción a la comprensión de las plegarias eucarísticas.

El primer libro, *sobre el Canon Romano*, no contiene el texto latino ni su traducción. Son más bien reflexiones sobre la novedad del canon en lengua vulgar y en voz alta, las primeras impresiones en la Iglesia, el significado y la forma del canon, su historia y su contenido, el análisis de las palabras claves en el relato de la Última Cena, la elevación y la adoración. Schnitzler lo considera como una herencia del pasado que hay que tasar en toda su riqueza y que además tiene su valor propio. Es un poema, y como todo poema no se puede cambiar a gusto, quitando las estrofas que no satisfacen (lo mismo que sucede en la música del pasado o en la arquitectura). Es cierto que hay en él formas arcaicas, reminiscencias históricas, pero tiene dos valores fundamentales: su vinculación con la Escritura y su situación pascual y salvífica. El Canon Romano ha permanecido tal cual excepto algunos detalles como la unificación de las palabras de consagración con los otros tres, la supresión de los *Amén* agregados en el s.X, el acortamiento de la lista de santos (cfr. mi artículo en CRITERIO, 42 (1969), n. 1575 - 10 de julio).

El segundo libro, *sobre los nuevos Cánones* no es un tratado de liturgia histórica, ni presenta esquemas de predicación o temas de meditación. El autor ha buscado más bien cuáles son los elementos claves de los nuevos

cánones, a través de la referencia a las frases fundamentales y siguiendo un método analítico. La obra contiene el texto latino y una traducción alemana no oficial de las 3 plegarias, ambos divididos en líneas numeradas. En el 4º texto el autor ha incluido entre paréntesis las citas bíblicas de cada línea. Schnitzler no se ha contentado con analizar los textos, sino que también intenta, aunque demasiado someramente, dar una síntesis, es decir presentar las ideas o temas fundamentales que cree descubrir en el trasfondo de los textos.

Los motivos de las plegarias serían entonces: la alegría de la creación por el Hijo y el Espíritu Santo; la responsabilidad con respecto a la misión ante el mundo y el hombre; la fidelidad a la fe y la oración tradicionales (de ahí la mención de los ángeles y las súplicas, que habían sido suprimidas en algunos proyectos particulares, p.e. de Küng y algunos holandeses); la imagen de la Iglesia en su estructura jerárquica y en su carácter de comunidad de servicio en la fe y la caridad; la vocación de la comunidad a participar en la Iglesia; el carácter sacrificial de la misa; el aspecto ascético de participar en Cristo por la fuerza del Espíritu Santo.

Los dos libros carecen de índices, defecto que puede subsanarse en futuras ediciones o en alguna traducción castellana. La presentación es muy agradable para la lectura. Y los libros cumplen adecuadamente su cometido.

Oswaldo D. SANTAGADA

Jacques NICOLLE y Mauricio MORISSET, *Pour comprendre aujourd'hui rites et symboles de l'Eglise*. Préface de L. Chaigne. Paris, Beauchesne, 1968. 152 p. 17,5 cm. (Col. Beauchesne, 18).

Existe hoy un problema acerca del simbolismo religioso. Los autores quisieron explicar el *porqué* de ciertos simbolismos y cuáles son las preocupaciones fundamentales en el modo de concebir, edificar y decorar los templos.

El libro se divide en 11 capítulos de desigual valor, longitud e importancia. En el primero se trata de la *orientación* de los templos, e.d. el porqué de las iglesias dirigidas hacia el oriente, "orientadas". Los templos paganos y las primeras iglesias cristianas estaban generalmente orientadas en dirección este-oeste, pero el sol entraba por el frente del edificio (hasta s. V); luego (s. V-XV) se mantuvo la misma dirección con el ábside hacia el oriente. En el segundo, se habla de *los campanarios*, del papel de "exorcismo" que tenían las campanas ornadas con fórmulas de conjuración o invocación y el simbolismo del gallo (retomado incluso en la poesía cristiana: cfr. himno "Aeterne rerum conditor" de s. Ambrosio). El tercer capítulo se refiere a *las pilas de agua bendita* y se hace el proceso del "impluvium" del "atrium" romano, que se convierte en "cantharus" y luego en "phila"; también se dedica a estudiar la forma de esas pilas. El cuarto habla de

las fuentes bautismales, especialmente de su forma octogonal y del número 8 como anuncio de vida nueva. El quinto tema es *la cruz*. El sexto presenta *los laberintos* en el pavimento de algunos templos como ilusoria peregrinación a Tierra Santa, o símbolo de las ideas y vueltas impuestas al cristianismo en su lucha terrenal. La idea es pagana (baños romanos) pero aquí se insiste cómo los cristianos quitaron los caminos dobles y la posibilidad de perderse. Recuerdo, entre otros, los de Ravenna (S. Vital) y Roma (S. María in Transtevere). El capítulo séptimo estudia el papel de *los números* en la historia del simbolismo. El octavo sobre *el altar* presenta en pocas líneas elementos de difícil comprobación científica (tema de los vasos, p. 120 ss). Los restantes capítulos tratan del púlpito, ambón y *cátedra*, de *los vestidos* y los *colores* litúrgicos.

Ante todo, esta edición debería haberse denominado "extractos de Dom Cabrol sobre algunos simbolismos religiosos", porque del principio al fin el lector se enfrenta con largas citas de otros autores, especialmente del *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie* (F. Cabrol y H. Leclercq), del libro de Davy, *Essai sur la symbolique romaine* (1955), de la obra de Hani, *Le symbolisme du temple chrétien* (1962), o de algunas obras de E. Mâle.

El primer capítulo, que es el más largo y quizás el más interesante, tiene poderosas lagunas en lo referente al tema de *la luz* como fuente de iluminación en la arquitectura antigua y en la carencia de datos sobre las iglesias españolas (laguna que se verá en toda la obra).

En realidad, la dificultad radica en el método y el plan de la exposición. No se percibe cuál es la finalidad de cada capítulo, aun cuando haya una "conclusión" al final de cada uno, que desorienta todavía más. El estilo no ha podido mantenerse y es fácil captar las dos manos: el matemático Nicollet se ve en los detenidos porcentajes (p.e. 60,317 %); el periodista Morisset en el capítulo sobre el altar que presenta en pocas líneas muchos aspectos (algunos anacrónicos como la campanilla) de desigual valor histórico y litúrgico. Para las nociones de simbolismo, adaptadas al pueblo, pienso que es mucho mejor el libro de Dom Jean de Puniet O.S.B. Y además, hay observaciones absurdas que no entienden el espíritu del Concilio Vaticano II (p. 127) y otras inexactas sobre hábitos cardenalicios (p. 139) y báculo papal (p. 141).

Las conclusiones generales provocan mayor estupor aún, porque aquí la confusión es total. Hay carencia asimismo de índices adecuados. En resumen, en momentos en que lo litúrgico es puesto en tela de juicio en base a motivos de profunda reflexión, una obra como ésta no ayuda, sino compromete la evolución litúrgica. Necesitamos estudios sobre el simbolismo litúrgico, pero *algo más* fecundo que recordar nociones de simbolismo que se pueden captar sin tantas citas en libritos como el de B. Fischer u otros.

Norbert MAGINOT, *Der actus humanus moralis unter dem Einfluss des Heiligen Geistes nach Dionysius Carthusianus*. München, Max Hueber, 1968. xxxii, 395 p. 24 cm. (Col. "Münchener Theologische Studien". II. Systematische Abteilung, 35) 45 D.M.

Es esta la edición de una tesis de doctorado en la Facultad de Teología de la Universidad de Munich, presentada en 1962. La obra consta de dos grandes partes. En la primera se trata de ubicar al autor elegido, Dionisio el Cartujo, en su vida, su obra, su tiempo, medio ambiente y situación en la historia de la teología.

La segunda parte trata largamente los dos temas fundamentales de la investigación: (a) cuál es la constitución del acto humano moral para Dionisio, y (b) cuál es el influjo divino en el hombre en gracia.

Ante todo, Maginot estudia cómo Dionisio presenta el comportamiento moral del hombre en el conjunto de la creación: la tarea moral surge de allí. El hombre conoce a Dios como creador y como dador de un sentido y un fin a la creación. Por eso, iluminado por la Palabra reveladora, el hombre en cuanto corona de la creación, puede conocer también su propio fin. Para cumplir esta tarea en medio del mundo Dios ha dado al hombre fuerzas y capacidades especiales.

Después de analizar cómo se da el encuentro del hombre con la realidad del mundo, Maginot comienza a analizar la constitución del acto humano moral en Dionisio. Especialmente se destacan tres puntos en el tratamiento: el influjo divino, el tema de la conciencia, y la importancia fundamental de la virtud de la prudencia.

Más adelante, se analiza la estructura de la salvación realizada por la misión del Hijo y del Espíritu Santo. El hombre es salvado *en lo íntimo*. Aquí se muestra la noción de la inhabitación divina por la gracia, el tema de la presencia de Dios en el cristianismo, y de manera especial, los sacramentos del bautismo y la confirmación.

El último tema es el más importante: cuál es la relación del Espíritu Santo con el hombre en estado de gracia. No se trata de investigar los fenómenos místicos, sino la realización de la acción del Espíritu Santo en el hombre. Esta se da básicamente en el acto moral humano, a través de *los dones* en relación a las virtudes. Esta acción no es, en el hombre redimido, un influjo de carácter extraordinario, sino *lo más común y ordinario* para que el hombre en gracia pueda cumplir la voluntad de Dios.

Este estudio tiene dos valores. En primer lugar, haber presentado el pensamiento de uno de los más grandes teólogos espirituales del s. XV. Se trata de una aproximación pues las obras de Dionisio son muchas y desconocidas, y porque Dionisio no ha construido de manera especial o sistemática una teología moral. En segundo lugar, Maginot muestra con su investigación original el papel del Espíritu Santo en la historia. En efecto, para que el hombre pueda dar al mundo la respuesta que debe según su época, el influjo del Espíritu Santo es decisivo.

Maginot ha usado muchos textos de Dionisio, algunos de manera libre, otros traduciéndolos directamente y otros, en fin, con su texto original en la nota de página. En las referencias bibliográficas (p. xix ss) se mezclan las citas de revistas o colecciones generales con obras especializadas como la de Beer o los artículos de Swenden. Por último, es lástima que la obra no haya sido terminada con oportunos y variados índices, especialmente de los textos citados o estudiados. Con todo, el libro es un buen aporte a la investigación de la teología ascética-mística del siglo XV.

Oswaldo D. SANTAGADA

Jean DANIELOU y Jean-Pierre JOSSUA, *Cristianismo de masas o de minorías*. Burgos, Salamanca; Ed. Aldecoa - Ed. Sígueme, 1968. 150 p. 18 cm. (Col. "Estela", n. 77).

Es esta la traducción de Nicolás López Martínez del libro *Christianisme de masse ou d'élite* publicado en 1968 por las ediciones Beauchesne en su colección "Verse et controverse" (dato éste que no figura en la edición castellana). Esa colección publica los diálogos mantenidos entre personalidades de posiciones adversas: en este caso la polémica surgida con ocasión del libro de Daniélou "La oración problema político" (1965). En efecto, algunos dominicos, entre ellos los PP. Geffré, Peuchmaurd (director de las ediciones Cerf) y Jossua (director de la "Revue des sciences philosophiques et théologiques"), reaccionaron vivamente. El P. Jossua en su reseña al citado libro y en un artículo de la revista "Equipes enseignantes". Daniélou respondió en un artículo de "Etudes" que clarificaba sus posiciones. Estos tres elementos de la discusión son publicados como apéndice documental (p. 99 ss) y para quien no conoce el problema conviene empezar la lectura del libro por esas páginas.

El diálogo y la discusión Daniélou-Jossua se realiza sobre tres grandes tópicos, que lamentablemente no son señalados en la edición, dificultando bastante la lectura. Porque esas páginas de diálogo tienen las idas y venidas de toda conversación, y se han mantenido tal cual. Con todo, para ayuda de los posibles lectores indico aquí cuáles son los grandes temas tratados: en primer lugar, (p. 13 ss) el tema que da título al libro, es decir, la oposición entre un cristianismo sociológico o personal; en segundo término, (p. 50 ss) el tema de lo religioso y lo sagrado; en fin, el tema de las instituciones temporales cristianas (p. 87 ss). En este diálogo, evidentemente, el primer tema es el mejor tratado; el segundo, por su relación con la historia de las religiones y la teología de la Revelación, se diversifica mucho; el tercero, es casi una mera aproximación.

Es notable los muchos puntos de coincidencia que hay entre los interlocutores. Así por ejemplo, con respecto a la manera abusiva de concebir la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, como si la Iglesia sólo existiese a título de signo o de testimonio, olvidando que es esencial que el mayor

número de hombres posibles forme parte de ella.

Ambos teólogos asienten sin reservas al peligro de reducir la Iglesia a una pequeña minoría de testigos en medio de una masa cuya descristianización se da por descontada; o para advertir contra ciertas tendencias que tienden a menospreciar la dimensión popular del cristianismo; o para aceptar que la mayoría de los hombres no podrían ser cristianos en un mundo cuyas estructuras hicieran imposible la vida cristiana; o para reconocer la existencia de lo que se suele denominar lo "sagrado creacional u original" (la verdad del hombre como misterio de comunión con Dios en los otros).

El primer aspecto del debate corresponde al juicio que se hace del cristianismo en base a categorías "sociológicas". La Iglesia siempre ha reconocido que el cristianismo no es sólo una cuestión de opción personal, sino también de tradición social y comunitaria, y por eso ha considerado siempre normal el bautismo de los niños. Aunque cueste creerlo, hoy mucho más que en épocas de cristiandad, se da una presión más fuerte del medio ambiente, como lo afirma la constitución *Gaudium et Spes*. Y normalmente los hombres no poseen una vida cristiana personal tan fuerte como para mantener mucho tiempo sus convicciones frente a los ambientes indiferentes u hostiles. Por otra parte, en la discusión contraria a las grandes estructuras eclesíásticas, hay una tendencia a acentuar el tema de las "comunidades vivas", y eso es recordar que el cristianismo es esencialmente *una comunión* y no sólo una actitud individual con respecto a la fe. Pero las comunidades vivas, por lo menos a través de la experiencia histórica de la Iglesia (aunque podría cambiar), no han bastado para hacer posible la existencia de un pueblo cristiano. Las comunidades vivas deben desembocar en la evangelización de la misma sociedad. Tanto que se puede afirmar sin rodeos que la evangelización de las culturas es una de las tareas urgentes de la misión de la Iglesia hoy.

El segundo aspecto está involucrado en ese diálogo entre la Iglesia y el mundo: es la cuestión de *lo sagrado*. El problema se presenta así: no ha desaparecido el hombre religioso (como han afirmado Bultmann y Ricoeur) sino ha cambiado su expresión religiosa. Aquí el juicio al cristianismo se hace en base a categorías "éticas". Se sustituye lo religioso a lo ético, como si lo primero fuera exterioridad y lo segundo interioridad. El planteo, como se ve es falso, porque ambos —lo religioso y lo ético— tienen un aspecto exterior e interior. Jossua afirma —aunque el diálogo ha permitido que matizase sus expresiones— una concepción ética del cristianismo y no religiosa: el *valor* del cristianismo estaría en vivir su substancia, es decir, la caridad, más que en conocer a Dios. Esta reducción, tan de moda actualmente, es por supuesto inaceptable, porque la caridad implica esencialmente amar al prójimo en Dios y adhiriendo a El. Llevada a sus últimas consecuencias la oposición entre religión y fe podría expresar radicalmente un anti-cristianismo.

El tema de las "instituciones" es el tercero. En el trasfondo existe la

tendencia moderna a valorar más la Palabra que la Institución, la Fe más que los Sacramentos. Pero fundamentalmente este problema depende de las circunstancias, de los condicionamientos de existencia cristiana.

Pienso que lo importante de las actitudes y posiciones de Daniélou y Jossua, es que ambos están preocupados *por el futuro*. Daniélou no quiere retroceder al pasado eclesial. La divergencia está, especialmente, en la manera de *interpretar* ese futuro, como hoy se da frecuentemente entre cristianos como signo de vitalidad. Por otro lado, la lectura de estas posiciones puede hacer comprender, cómo en el fondo se trata de *acento!* Hay tensiones inevitables en la Iglesia, problemas complementarios, que en lugar de encontrar un equilibrio son exagerados para cualquiera de los extremos. Es normal que haya acentos diversos, pero sin caer en exclusivismos de ninguna especie, y —lo que sería más grave— sin caer en confusiones.

Oswaldo D. SANTAGADA

Aldo BUNTIG, *El catolicismo popular en la Argentina, I. Sociología*. Buenos Aires, Bonum, 1969. 198 p.

Los que de algún modo nos vemos impelidos por el mandato evangélico: "Vayan instruyan a todas las naciones, bautizándolas en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mat. 28:9), nos encontramos perplejos, por no decir preocupados ante la realidad que nos rodea y la Misión. En esta situación nacen dos preguntas, qué hacer y cómo realizarlo. Toda sana pedagogía dice que debemos saber quién es el sujeto, conocerlo, antes de iniciar la acción evangelizadora, y el acento recae sobre este punto. ¿Conocemos nosotros al sujeto al que queremos evangelizar? Se magnifica el problema cuando descubrimos que no sólo debemos evangelizar a personas aisladas sino a comunidades, grupos de personas, con valores y cuasi-culturas propias y distintas.

A. Buntig parece responder a lo que pide la Declaración del Episcopado Argentino reunido en San Miguel en su capítulo, "Pastoral Popular": "Mantener y purificar las expresiones populares de la vida Cristiana, las de los nativos y las de los inmigrantes. Estas expresiones —entre ellas especialmente las devociones populares— han de ser orientadas gradualmente, con prudente firmeza y gran sentido pastoral hacia el auténtico culto cristiano..."

En primer lugar destacamos lo oportuno de la presente investigación y publicación, cuando el Plan Nacional de Pastoral, intenta descubrir áreas de influencia, como su individualización y su valoración en el marco del país. Es un estudio interdisciplinario realizado a base de encuestas, llevadas a cabo en todo el país mediante un muestreo oportunamente estudiado.

La Introducción está encaminada a determinar, entre otras cosas, qué se entiende por "catolicismo popular", con las valoraciones del caso. Destaca la presencia de la Iglesia, al menos en ciertos sectores o grupos sociales y

entra a comprobar los datos aportados, ya sea en su devoción popular, como en sus pautas motivacionales. No dejan de aparecer sorprendentes deformaciones religiosas y comprobaciones acerca del uso que se hace de los sacramentos. Finaliza expresando la imagen que dan del cristiano y del sacerdote.

En la segunda parte ensaya una interpretación motivacional, que brinda suficiente luz sobre los datos encuestados. El autor destaca que esto no es más que el comienzo de un camino largo a recorrer; que ciertos datos pueden ser analizados especialmente, corregidos o confirmados, pero no podemos dejar de valorar el hecho de ser un trabajo pionero en este campo, y lo que significa como aporte para una pastoral consciente y fructífera.

En la tercera parte presenta los sustitutos funcionales de la religión en la ciudad de Buenos Aires y alrededores. Esto es fruto del trabajo de un seminario de alumnos de sociología, que se han detenido a analizar ciertas manifestaciones: los horóscopos, la "madre María", el espiritismo, etc.

Termina su libro con un anexo que presenta las tablas y gráficos con los cuales ilustra cada una de las afirmaciones. El lector no familiarizado con datos y métodos sociológicos, puede perfectamente entender e incluso utilizarlo en su labor pastoral, buscando ilustrar su trabajo diario con la comprobación de lo apuntado por el autor, dado que en cualquiera de las áreas de pastoral en que nos toca trabajar, descubrimos puntos semejantes a los analizados.

Por último, creo ver una invitación al amor, por cuanto conocer más a los que nos rodean es una invitación a amarlos, y por consiguiente a iluminar su vida con el mensaje evangélico. Que Cristo nazca, crezca en este prójimo; que Cristo aparezca más claramente en este hermano, purificando su vida, su devoción, su expresión cristiana, como dice el citado documento del Episcopado.

Miguel A. LAGILLA

INTERPRETATION DER WELT. Festschrift für Romano Guardini zum 80. Geburtstag. Herausgegeben von Helmut Kuhn, Heinrich Kahlefeld und Karl Forster in Verbindung mit der Katholischen Akademie in Bayern. 2. Aufl. Würzburg, Echter Verlag [1965] 724 p. 24 cm. (46. - DM) [Reimpresión 1968].

El 17 de febrero de 1965 Romano Guardini cumplía 80 años y sus amigos de todo el mundo, sus alumnos y colegas decidieron rendirle un homenaje de agradecimiento y de respeto editando un volumen excelentemente presentado: "interpretación del mundo". La presentación se abre con una magnífica fotografía tomada por Cecilia H. Moessner Krüger y luego de las palabras liminares de los tres editores, siguen 44 contribuciones. Es una verdadera polifonía de agradecimiento, que trata de confrontar al mundo con el Misterio, según el esquema caro a Guardini: interpretación o palabra

del mundo, de la fe y de la Iglesia.

Es imposible estimar cada uno de los estudios. Y, por otro lado, señalar sólo algunos, sería poco justo con el nivel intelectual del conjunto. Con todo, como ejemplo de la calidad de la obra, cito los interesantes artículos de Ricoeur sobre la hermenéutica y la fenomenología, de H. Urs von Balthasar sobre el aspecto desconocido de la Palabra y del card. Daniélou acerca del simbolismo.

De todos modos, me parece oportuno enumerar aquí los títulos de las colaboraciones:

Hermann Krings: Vom Anfang der Philosophie. Gedanken zu Parmenides.

Paul Ricoeur: Existence et herméneutique.

Dietrich von Hildebrand: Eigenleben und Transzendenz.

Adolfo Muñoz Alonso: Ausencia y presencia de Dios en el mundo.

Albino Babolin: Il mondo come realtà aperta.

Gabriel Marcel: Wissenschaft und Weisheit.

Luigi Pareyson: I limiti della libertà.

Clemens Münster: Der Mensch gegen die Zeit. Eine fragmentarische Studie.

Helmut Kuhn: Humanitas christiana.

Alfons Auer: Grundkräfte der christlichen Existenz.

Walter Brugger: Gotteserkenntnis und Gottesglaube.

Johannes B. Lotz: Zur Struktur der religiösen Erfahrung.

Friedrich Heiler: Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen.

Hermann Volk: Liturgie heute.

Michele Federico Sciacca: Dialettica del "distacco" e dello "impegno" e dialettica della "cupidità" e della "apatia".

Walter Dirks: Laien Privilegien? Überlegungen zur psychologischen Überwindung des innerkirchlichen Antiklerikalismus.

Annette Kuhn: Die Macht im Wandel der Herrschaftsstrukturen.

Hans Maier: Der Mensch im Exil. Zum Sinnwandel der modernen Emigration.

Paul Matussek: Dimensiones der Nächstenliebe.

Georg Volk: Macht und Ohnmacht des Arztes heute.

Josef Pieper: "Kümmert euch nicht um Sokrates..." Schluss-Szene aus einem platonischen Lehrstück für den Fernsehfunk.

Hans Sedlmayr: Über das Interpretieren von Werken der bildenden Kunst. Entwurf eines didaktischen Programms.

Walther Killy: Die Lyrik.

Friedrich Klingner: Bukolische Landschaft in Virgils Hirtengedichten.

August Everding: Die Darstellung des Heiligen auf der Bühne.

Eugen Jochum: Zur Interpretation der Matthäuspasion Johann Sebastian Bachs.

Philipp Dessauer: Mythos, Weltbild, Existenz.

Jacques Albert Cottat: Buddhistische und christliche Innerlichkeit in Gardinis Schau.

Heinrich Dumoulin: Welt und Selbst in der östlichen Meditation. Die östliche Geistigkeit und der Westen.

Albert Görres: Ein existentielles Experiment. Zur Psychologie der Exerzitien des Ignatius von Loyola.

Theoderich Kampmann: Kierkegaards "Einübung im Christentum".

Werner Becker: Zu Newmans Stellung zur Welt am Ende seiner evangelikalischen Phase.

Maurice Nédoncelle: L'apologia de Newman dans l'histoire de l'autobiographie et de la théologie.

Heinrich Kahlefeld: Die kreatürlichen Leiden.

Heinrich Schlier: Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8:18-30.

Wolfgang Trillhaas: Die Kinder im Evangelium. Eine Meditation.

Josef Weiger: Gesetz und Gnade.

Hans Urs von Balthasar: Der Unbekannte jenseits des Wortes.

Hans Asmussen: Sprache als theologisches Problem.

Jean Daniélou: Symbolisme et théologie.

Joseph Pascher: Kirchliche Gemeinschaft als heiligen Zeichen.

Michael Schmaus: Sachhafte oder personhafte Struktur der Welt?

Heinrich Fries: Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung.

Karl Rahner: Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung.

Como se anuncia la aparición en la editorial Werkbund de una bibliografía completa de Romano Guardini preparada por Hans Waltmann, se ha prescindido en este volumen de las acostumbradas referencias bibliográficas del homenajeado.

Las colaboraciones pertenecen en su gran mayoría (30) a escritores alemanes, pero hay también cuatro de Francia, cuatro de Italia y uno de cada una de estas naciones: España, India, Suiza, Japón, Holanda, Estados Unidos.

El "homenaje" pudo imprimirse gracias a la contribución económica de los obispos alemanes, hijos espirituales del gran animador del movimiento litúrgico y de la presencia de la Iglesia en el mundo.

Oswaldo D. SANTAGADA

Jesús Andrés VELA, *Dinámica Psicológica y Eclesial de los grupos Apostólicos*. Buenos Aires, Guadalupe, 1968. 420 p.

Hoy es ya costumbre, escuchar quejas y críticas contra las estructu-

ras. En todo orden: también en el campo de la pastoral juvenil y sus instituciones apostólicas. Muchos hablan de tal o cual institución "muerta" y pocos son los aportes constructivos de solución, madurados al calor del Evangelio y que rehacen, incluso, organismos muertos. Muchos sacerdotes, religiosos y laicos, están dedicados al servicio de la juventud en la Iglesia y, sin embargo, no se logra plena efectividad en comparación con los desgastes humanos y apostólicos. Por otra parte, gran mayoría de la juventud crece y vive, indiferente o agresiva, al margen de la Iglesia de Cristo. Es urgente dar una respuesta: renovando y adecuando, eliminando lo intrascendente, aunando los esfuerzos pastorales dispersos, echando mano de todo aquello que pueda ser útil para el renacimiento juvenil en la fe.

En esta línea se ubica el libro del P. Andrés Jesús Vela, S.I. Dos grandes partes tiene esta obra (I.—Dinámica Psicológica; II.—Dinámica Eclesial de los Grupos Apostólicos) y un apéndice (Juventud y Pastoral Juvenil).

La primera parte, "Dinámica Psicológica", es una suerte de tratado sobre nociones y técnicas aportadas por la psicología moderna en orden a la acción de los grupos juveniles, a su formación y a su integración en la comunidad. El P. Vela nos pone a disposición el material elaborado, sobre todo en EE.UU. Oportunos gráficos ilustran distintos capítulos. Creo que muchos grupos encontrarán sistematizado lo que ya realizan y podrán así encauzarse mejor. Otros, simplemente aprenderán a despegar. Supuesta la utilidad de toda esta primera parte, señalo, sin embargo, algunas objeciones. Si bien, a veces, es útil hacer "excursus" teológicos, conviene que éstos sean serios y precisos, evitando frases vagas, altisonantes o ambiguas. Así p.e., en "Tensión dinámica entre Profetismos y Juridicismo" (Cap. III, la Autoridad en los grupos pp. 61-78) se dice: "Cristo no destruyó las estructuras... esta actitud es consecuente a toda la filosofía de la Encarnación. Cristo asume un cuerpo (?) y con esto una "forma", pero un cuerpo vivo y acomodado a su ambiente. Creo que ésta es la mística de las comunidades cristianas y que este concepto de "salvar" tiene que superar cualquier filosofía de defensa de las estructuras. Como decía Pablo VI, en "Eclesiam Suam" (no hay cita): La Iglesia tiene que defender el dogma y la moral, pero también tiene que salvar. Si defiende su integridad pero no salva, no es Iglesia..." (p. 78). Debemos tener en cuenta que, una cosa es defender estructuras cambiables y perimidas y otra, bien diferente, defender el dogma y la moral. Quizá lo primero obstaculice la salvación; pero, de ninguna manera lo segundo. Esta supuesta oposición entre defensa del dogma y de la moral por un lado, y salvación por otro, es crear una disyuntiva falsa, que puede conducir a malos entendidos. El autor critica el "principio del falso monaquismo", al hablar de la autoridad y presenta "el verdadero principio eclesial del Vaticano II" (p. 61), según el cual "la comunidad la hace la vivencia en común de un mismo espíritu, dentro de la cual la autoridad es un principio coordinador e interpretador de las palabras de ese mismo Espíritu en el corazón de los fieles" (ib.).

Creo que pocas comunidades "humanas" se acercan a este verdadero principio eclesial. Además, en la Iglesia, hay que señalar que la autoridad es testigo de Cristo y de la comunidad, no de esta última solamente. De ahí que entonces, la fidelidad a Cristo, esencia del servicio de la autoridad, exige definiciones y posturas que no están de acuerdo con el sentir mayoritario. No olvidemos que la Iglesia en este mundo es peregrina y no ha llegado a la consumación total. Al hablar sobre la mística cristiana de la acción, el P. Vela dice: "...porque el Cristo actual es el Cristo Comunitario, vivificado por el Espíritu en la Iglesia" (p. 149).

Es cierto; pero, también es "actual" el Cristo personal y glorioso por amor a quien, el Apóstol se entrega a la causa del Evangelio. Cuando el P. Vela habla sobre la filosofía del dinamismo de la acción, dice que "prescindiendo de la mística cristiana, la acción tiene su propia filosofía" (p. 149), que se describe así: "Estamos en un mundo en crisis. Pocos principios se pueden ofrecer estables para la acción. La acción concreta depende más de la experiencia — acción objetiva que de los principios... El mundo de hoy es un mundo de experiencias creadoras" (p. 151).

Se me ocurre que algún lector desprevenido puede sacar de esta filosofía deducciones inesperadas e imprevisibles, aplicándolas a cualquier campo. Hubiera sido útil que Vela explicitara más los "principios teológicos" (p. 152) que se aplican a la realidad ambiente, conformando una "pastoral". Subsiste, por tanto, una grave duda es que: ¿hay principios para la acción pastoral o la misma se rige también por la antedicha filosofía de la acción?

Me parece un tanto oscura la explicación del "juzgar" (pp.153-154) dentro de la "acción ambiental". Respecto del "juicio de fe" dice el P. Vela: "para el cristiano el juicio de fe no es esencialmente diferente del juicio de valor. Es el juicio de valor en cuanto tiene en cuenta las realidades de la fe... Son dos facetas de la misma realidad, pero que tienen que ser consideradas desde dos puntos de vista diferentes" (ib.).

Estimo que estas consideraciones pueden conducir a cierto naturalismo, subjetivista y relativista (cfr. Pablo VI, Discurso en la inauguración de la II Asamblea General del CELAM, L'Oss. Rom., ed. arg., n. 815, pp. 8-9), si no se formulan los debidos matices. El juicio de fe, a veces, es esencialmente diferente del juicio de valor. Conviene, en un libro como éste, señalar esta particularidad; es cierto sin embargo, que en un cristiano maduro, adulto y formado i.e. santo, ambos juicios equivalen.

Refiriéndose a la acción ambiental, el P. Vela afirma, con razón, que "todo tipo de acción ambiental que promuevan los grupos apostólicos, debe tener una intención apostólica" (p. 162), y señala, enseguida "tres actitudes esenciales"; sobre la tercera dice: "una actitud de 'evangelizar', i.e. mostrar que Cristo es la salvación de los problemas de la juventud. Esta actitud no tiene esencialmente que llevar un mensaje de contenido dogmá-

tico. Y mucho menos debemos pensar qué acción apostólica debe ser siempre enseñar el Catecismo o promover misas y comuniones" (ib.).

Entiendo que mostrar que Cristo es la salvación de todos y de todo, es "esencialmente" el contenido dogmático más evangélico; de donde se sigue, que esta tercera actitud tiene un contenido dogmático. Toda evangelización tiene una progresión gradual, pero qué es lo específico de esta tercera actitud, si la segunda es "una actitud de testimonio cristiano, aun en acciones de tipo totalmente "temporal" y "no hay mejor evangelización que luchar por promover y servir a la juventud" (ib.)? La segunda actitud no distingue a un marxista de un católico; la diferencia está en la tercera actitud; pero el P. Vela la minimiza.

La segunda parte de este libro; "Dinámica Eclesial", es un intento de aplicación de las grandes líneas de la pedagogía divina manifestada en la historia de la salvación, a la comunidad juvenil (cap. X). El P. Vela señala los problemas de los grupos de evangelización (cap. II), el dinamismo de los grupos apostólicos (cap. III) y la evolución de los grupos comunitarios, con sus problemas de estructura (cap. IV). El autor, utilizando la Sgda. Escritura y el Concilio Vaticano II, destaca el deber del apostolado para todo bautizado; tratándose de la juventud, nada mejor que los jóvenes evangelicen a los jóvenes: la juventud tiene su campo apostólico más apto en la juventud.

Sobre esta segunda parte quiere hacer una observación, que se refiere a lo que dice el P. Vela sobre el acto de fe en relación con la caridad (cap. II, p. 301): "Es esencialmente la adhesión a su Persona (Dios) en toda su integridad vivencial de relaciones. Se nos dirá que en qué se distingue entonces la fe de la caridad. Sólo hay una realidad: la relación dialogal hombre-Dios. La distinción en tres virtudes teologales y varias morales es obra de la inteligencia analítica del hombre, aunque para ello encuentre fundamento en la realidad ("a parte rei", dirían los escolásticos)".

Me pregunto sobre el valor de los pasajes de la Escritura que testimonian la distinción de las virtudes teologales (p.e. 1 Cor.13:13). Un escolástico, Sto. Tomás de Aquino, enseña que las virtudes teologales son tales, entre otras cosas, porque su conocimiento nos viene solamente por la Revelación que está en la Sagrada Escritura (STh. I-II, 62).

En fin, no veo por qué el P. Vela llama "encíclica" a la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" (p. 287).

Un apéndice, titulado "Juventud y Pastoral Juvenil", se agrega al libro, brindando una reflexión sobre la juventud de hoy (cap. I) y una explicación sobre los cursos de promoción comunitaria (cap. II) y sobre la Semana de la Juventud (cap. III).

Aunque no esté expresamente dicho, parece que el libro está compuesto por conferencias (pp.393-394), lo que explica algunas repeticiones y el estilo. A veces, las incontables e incontrolables divisiones y subdivisiones (ver I Parte, cap. I, 6. Estructuras de los grupos, pp. 34-40; ib. cap. V.2.

El líder comunitario, pp. 113-114; ib. cap. VI, 2. Valor práctico de los métodos sociométricos y 2. Núcleos y agrupaciones sociométricas, pp. 126-128; ib. cap. IX, 2ª la división en equipos, p. 195 y p. 207), hacen difícil la ubicación del lector. Los errores tipográficos son muy pocos; empero, uno de ellos es lamentable: en el ejemplar que utilicé, hay seis páginas en blanco 410-411; 414-415; 418-419; entre ellas, dos (pp. 418-419) parece que estaban dedicadas a la bibliografía.

Antes de terminar, quiero subrayar que el arte de aplicar todo el bagaje de la dinámica psicológica a los grupos juveniles excluye el querer imponer recetas hechas, amalgamando sabiamente la experiencia propia y los principios generales (pp. 12 y 54). Creo que esta recomendación del mismo P. Vela es importante para el mayor fruto de esta obra en la renovación y crecimiento de la pastoral juvenil.

Leonardo O. E. SANDRI

Gabriel M. GARRONE, *Que faut-il croire?* 2.éd. París, Desclée et Cie., 1967. (col. "Problèmes d'aujourd'hui").

El Card. Garrone ha dirigido estas reflexiones simples y directas a muchos espíritus cristianos que se sienten hoy escandalizados o inquietos ante ciertas afirmaciones orales u escritas referentes a la fe. No se trata, por supuesto, de entrar en discusiones teológicas ante la opinión pública en unas pocas páginas, ni siquiera de hacer un catálogo de puntos en discusión. Al contrario, son párrafos breves sin argumentación en los cuales se vuelven a recordar los elementos de la fe con expresiones más adecuadas a la mentalidad de hoy. Así p.e. al expresarse sobre el infierno, Garrone preferirá hablar del "posible fracaso definitivo de una vocación".

El libro consta de cinco partes: observaciones generales acerca de las verdades primeras; los fundamentos: Palabra de Dios y sacramentos de la fe; en torno a las verdades de la fe; en torno a la moral cristiana; y, en torno a la vida de la Iglesia. Causa un poco de asombro que se trate el pecado original en el c.4 en lugar del 3, o bien que no haya una sección dedicada exclusivamente a la Iglesia como tal. Es cierto, con todo que de la Iglesia se trata con ocasión del Espíritu Santo, (p.121s) y al comienzo del c.5 al tocar a las "instituciones cristianas" (p.241s). La obra no pretende ser exhaustiva, pero noto la ausencia de una perspectiva de "economía de salvación", que hubiera ayudado mucho más a que no se confunda el libro —como quiere el autor— con una especie de catecismo.

Las reflexiones son simples, pero no dejan de ser profundas, como cuando al presentar al Verbo encarnado se buscan las causas de la problemática actual en el antropocentrismo, en el idealismo reductor de las realidades a símbolos, y en la ignorancia de la trascendencia de Dios.

Son páginas de un obispo y eso permite comprenderlas. El obispo como

testigo de la fe debe afirmar y recordar firmemente y sin cansancio *que cree* la Iglesia.

Oswaldo D. SANTAGADA

John H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1845). Traduzione di Alfonso Prandi, dalla 2. ed. riveduta, 1878. Bologna, Società editrice il Mulino, 1967. x1, 478 p. 21 cm. 5000 liras.

Los italianos conocían esta obra de Newman por la traducción de Battaini y presentación de R. Murri, seguidores de la posición francesa de H. Bremond. Con todo, siempre se consideró a esa edición por diversos motivos como defectuosa: faltaban párrafos, había notas de Murri y Battaini que deformaban el genuino pensamiento de Newman. Así llega esta edición de A. Prandi, que patrocina la famosa "Collana di studi religiosi", con una larga introducción de su pluma, en buena parte polémica.

Prandi ha tenido muy en cuenta los aportes de Walgrave en su excelente introducción a la traducción francesa de 1964 (Paris, Centurión), pero no entra nunca a discernir la influencia del trabajo de Newman sobre los estudios teológicos modernos.

Se sabe que el *Essay* de Newman, escrito en su retiro de Littlemore poco antes de dejar el anglicanismo para entrar a en la Iglesia Católica (1844-1845), es un punto fundamental dentro de toda la obra newmaniana e incluso dentro de la teología moderna. En efecto, las afirmaciones del propulsor del "movimiento de Oxford" sobre la tradición, la fe, el dogma y la revelación han sido adquiridas por la teología católica, tanto que el mismo P. Congar llama a Newman "el principal clásico" en el tema de la tradición.

La presentación editorial hace honor a la Società Il Mulino y a los que han querido presentar dignamente los mejores escritos de la cultura religiosa en Italia.

Oswaldo D. SANTAGADA

Ragnar BRING, *Christus und das Gesetz*. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus. Leiden, E. J. Brill, 1969, viii 219 p. 48. Gld.

El autor ha querido reunir en una sola obra diversos escritos de circunstancias aparecidos como artículos de revistas u homenajes en los últimos años. Pero ha hecho un trabajo consciente de remodelación y ha construido un libro interesante para ayudar a comprender las relaciones entre el Anti-

guo y el Nuevo Testamento. De manera especial, ha investigado el uso de la Ley Antigua en las epístolas paulinas y en relación a la fe en Cristo.

El primer capítulo sobre el cumplimiento de la Ley según S. Pablo presenta a Cristo como la plenitud de la Ley Antigua. Analiza además la voluntad humana y la Ley según Lutero.

Los capítulos II y III se dedican a temas exegéticos: uno sobre la Justicia de Dios (Rom. 10:4) y otro sobre el Mediador (Ef. 3:19s.). Muy interesante son las observaciones sobre el binomio Ley-Promesa en la Historia de salvación.

El capítulo IV reproduce un artículo de 1958 sobre la cristología de la Iglesia primitiva. El V, escrito en un estilo más popular, investiga como se refiere a Dios el Nuevo Testamento. El VI es una presentación de la Biblia como Palabra de Dios en relación a la moderna investigación histórica. El capítulo VIII presenta una visión luterana del problema Tradición y Revelación. Y el último estudió la actitud del hombre de fe en el mundo actual.

La obra de Bring puede iluminar el significado neotestamentario del Antiguo Testamento, y en general, ayudar a la comprensión de la unidad bíblica.

Oswaldo D. SANTAGADA

J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*. Etude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie. Leiden, E. J. Brill, 1968. x, 421 p. (Studies in the History of Christian Thought, IV) 58. Gld.

Esta obra consta de cuatro grandes partes: la concepción del hombre en las primeras obras de Atanasio; en los escritos antiarrianos; en las obras posteriores; en los escritos ascéticos.

Para Atanasio hay dos formas de existencia: la de Dios y la de todo lo creado, que a pesar de diferencia de gradación, es una misma y única naturaleza a causa de su dependencia, corruptibilidad y límites. Puesto en relación a Cristo, que por naturaleza es Imagen y Logos, el hombre participa de dos privilegios que le son extraños e inaccesibles: conocer a Dios y permanecer incorruptiblemente en vida en esta comunión con El.

Lo que hace del hombre que sea *hombre* no pertenece sólo a su naturaleza, sino se encuentra en el hecho de que los límites de su naturaleza ya no son absolutos. El significado de la humanidad reside en la comunión con Dios.

En sus primeras obras Atanasio ha considerado al hombre en su posición original en Cristo participando en el *Logos asarkos*. En los escritos antiarrianos el acento se pone sobre la re-creación, es decir, la relación con el *Logos ensarkos*.

En los otros escritos, Atanasio relaciona al hombre con el Espíritu Santo, en cuanto éste recrea al espíritu humano. Roldanus no ha podido establecer con claridad si en las obras de Atanasio el Logos ha asumido en la encarnación un alma humana (p. 363). En este punto la cristología de Atanasio es incompleta.

En los escritos ascéticos aparece la idea que el asceta es un instrumento de Cristo, el cual mediante una criatura, continúa su obra y expande su triunfo. Para Atanasio el asceta es el cristiano verdadero, el hombre auténtico, aquel que más se acerca, relativamente, al destino querido por Dios.

La obra de Roldanus, que enseña actualmente en el Cameroun, es un modelo de trabajo investigativo sobre patristica y antropología en relación a la cristología, y abre numerosas pistas de estudio para la historia de la teología en el siglo IV, cuya fisonomía es sumamente compleja. Será útil especialmente para reflexionar el lugar que ocupa una Pneumatología en una concepción cristocéntrica del hombre.

La impresión tipográfica es perfecta, así como muy oportunas las referencias bibliográficas y los diversos índices.

Osvaldo D. SANTAGADA

S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'Ordre. Suppl. qq. 34-40*. Traduction française par M. J. Gerlaud O. P. et J. Lécuyer C. S. S.; notes et appendices par J. Lécuyer C. S. S. (2. ed.) Paris, Tournai, Rome; Desclée et Cie./Cerf., 1968, 248 p. 12 F.F.

Se trata del texto tomado del *IV Sent.*, d.24 que el P. Gerlaud editó y comentó en 1931, y que ahora presenta el P. Lécuyer, perito del Concilio y de varios organismos postconciliares.

La presentación de Santo Tomás sobre el sacramento del orden tiene numerosos defectos: su insuficiencia, su desconocimiento de la antigua tradición eclesial y de elementos muy claros en la historia de las instituciones litúrgicas. En eso, por supuesto, el santo depende del conocimiento científico de su época. Lécuyer lo sabe, pero intenta rescatar los elementos valiosos de la obra tomista en su nota doctrinal. En esa nota, que aborda el problema únicamente desde el punto de vista teológico, el editor presenta el estado actual sobre el sacramento del orden después del Concilio Vaticano II, tratando de incluir lo válido de s. Tomás.

El texto latino, la traducción francesa y las notas explicativas y documentales del texto, que son excelentes, junto con la ya citada nota doctrinal, se presentan en una edición de formato muy incómodo, con escasos milímetros de margen. Así, p.e. el aparato crítico del estudio de Lécuyer aparece dentro del texto, dificultando su lectura. ¿Por qué no podrían editarse los fascículos de la Suma Teológica de esta reconocida versión francesa en tomos más adecuados?

Las notas bibliográficas son escasas, de desigual valor y reducidas a obras en idioma francés.

Algunas afirmaciones de la nota doctrinal están avaladas por estudios superficiales o equivocados como el de W. Croce (p. 230). Pero, en general, el libro es oportuno para presentar las fuentes del pensamiento de Santo Tomás sobre el tema, y porque relaciona estas afirmaciones con el conjunto de la obra tomista, y porque hay un esfuerzo sincero para confrontar la enseñanza medieval con la doctrina y las investigaciones recientes.

Oswaldo D. SANTAGADA

Fritz SCHMIDT-CLAUSING, *Zwinglis Kanonversuch* eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck, 1969. 110 p.

Se presentan aquí las traducciones de dos pequeñas obritas de ciencia litúrgica pertenecientes al reformador suizo Huldreich Zwingli. Una es el "De canone missae epicheiresis" del 23 de agosto de 1523, y otra el "De canone missae libelli apologia" del 9 de octubre del mismo año. Es fácil encontrar en estas obras un compendio de la teología de Zwingli. Los comentaristas de su obra total han considerado esta investigación como uno de los mejores escritos de su pluma, que le ha valido el título del "liturgista de los reformadores".

La edición es muy cuidada y las notas de Schmidt-Clausing, a pesar de su brevedad, prestan un gran servicio al diálogo ecuménico. El comentario de Zwingli al canon eucarístico llega oportunamente en esta traducción en momentos en que comenzamos a valorar los nuevos formularios romanos de 1968.

Oswaldo D. SANTAGADA

RAPPORT D'UPSAL. Rapport Officiel-Conseil Oecuméniques des Eglises, édité par Norman Goodall. Conseil Oecuménique des Eglises. Genève 1969. XVI, 490 págs.

Se dispone de las actas oficiales de la cuarta asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias en Uppsala (Suecia), reunida del 4 al 20 de julio de 1968. El volumen se divide en tres partes. La primera parte contiene: el Mensaje oficial de la asamblea (pp. 1-2), los seis documentos de las secciones (pp. 3-110) sobre "El Espíritu Santo y la catolicidad de la Iglesia" (I), "Renovación de la misión" (II), "El desarrollo económico y social" (III), "Hacia la justicia y la paz en los asuntos internacionales (IV), "El culto" (V), "Hacia nuevos estilos de vida" (VI), cada uno con una introducción, un resumen de la discusión en asamblea, el texto y un breve co-

mentario.

La segunda parte (pp. 113-273) comprende el verbal de las deliberaciones de la asamblea, con un resumen de los informes presentados, el texto de las resoluciones adoptadas, tanto las que se refieren a la marcha de la misma asamblea cuanto a la vida posterior del Consejo, y entre éstas especialmente las que proceden de los comités de trabajo (Fe y Constitución, Misión y Evangelismo, DICARWS, Iglesia y Sociedad, etc.), junto con otros actos de la asamblea. En esta segunda parte se debe notar el n° 65 (pp. 189-192), Informe del Comité de Examen de Directivas I, donde se trata en B de las 'Relaciones con la Iglesia católica romana'. Véase también el n° 72 B acerca del "Futuro de la investigación ecuménica y la coordinación de estudios sobre el hombre" (pp. 212-215), que ha de tener gran importancia en la orientación y concentración de los estudios del Consejo (a todo nivel) sobre el hombre y lo humano.

La tercera parte (pp. 279-480) es un apéndice en diecisiete números que contiene el texto completo de algunos informes, conferencias, mensajes y listas. Entre ellos: la famosa presentación del P. Roberto Tucci, s.j. sobre "Movimiento ecuménico, Consejo Ecuménico de las Iglesias e Iglesia católica romana" (pp. 319-328), la alocución de apertura del metropolitano Ignatios de Lattaquí (pp. 293-302), la lista de participantes, de las Iglesias miembros y de las nuevas autoridades del Consejo (pp. 392-448), además de la Constitución y reglamento del Consejo mismo, de Fe y Constitución y de la Comisión de las Iglesias para Asuntos Internacionales, reformada en la asamblea (pp. 449-478).

Quien tuvo el privilegio de asistir a la cuarta asamblea, encontrará que el "Rapport" ilumina con singular claridad un camino que, mientras era recorrido, pudo parecer oscuro. Quien no tuvo ese privilegio, tiene a su disposición el material esencial, presentado con orden, objetividad perfecta y concisión. Hay ediciones en inglés y alemán, pero no en castellano.

El lector más cuidadoso descubrirá que la frase del Santo Padre en su discurso en la sede del Consejo, en Ginebra (cf. *Osserv. Rom.*, ed. arg. n° 853, del 24 de junio de 1969, pág. 6), sobre las "serias implicaciones teológicas y pastorales" que comporta el ingreso de la Iglesia católica romana en el CMI, encuentra un singular paralelo en el prólogo del editor (p. XII) del volumen, Norman Goodall: "la cuestión del acceso de la Iglesia católica al estatuto de miembro del Consejo... suscita problemas de orden eclesiológico y práctico..."

Jorge MEJIA

UPSALA 1968. Informes-Declaraciones-Alocuciones. Consejo Ecuménico de las Iglesias. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1969. 301 p.

A falta de una versión española del "Rapport" oficial de Uppsala, el presente volumen presenta los materiales principales incluidos en aquél: el

Mensaje (pp. 17-20), los Informes de las Secciones con el resumen de la presentación y discusiones y el comentario (pp. 25-216), y cuatro alocuciones (H. Berkhof, R. Tucci, R. Bertram, Chr. Krust; pp. 229-301). Estos textos han sido publicados "por iniciativa y con aprobación del Consejo Euménico de las Iglesias", gracias a la colaboración de la editorial Sígueme y la Iglesia Evangélica española. Pero "no es una traducción oficial de los documentos de Upsala..." sino "sólo un manual de trabajo... para conocer a fondo ese gran acontecimiento euménico" que fue la cuarta asamblea (p. 9).

Jorge MEJIA

Yves CONGAR, O. P., *Au milieu des orages. L'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*. Paris, Cerf. 1969. 121 p.

La palabra de uno de los teólogos más calificados no podía faltar en medio de la presente situación eclesial. Los problemas están adecuadamente planteados, especialmente todo lo referente a la autoridad, la iniciativa y la corresponsabilidad en la Iglesia. Congar se niega —según su costumbre— a pretender agotar todos los datos en su juicio o en su planteo. La suya es una eclesiología de comunión en la que es posible abordar las cuestiones tan complejas del momento actual desde diversos y múltiples ángulos.

La "impugnación" actual no puede aceptarse en la Iglesia si destruyese la caridad, o la unidad de los católicos al punto de impedir la celebración común de la Eucaristía. Tampoco si cuestiona la estructura pastoral jerárquica dotada por el Señor a la Iglesia. O si se niegan de manera apresurada e irresponsable artículos fundamentales de la fe, por los cuales más bien habría que estar dispuestos al mismo martirio.

Congar acepta, con todo, una cierta "impugnación" si por ello se entiende que todos puedan en la Iglesia expresarse y ser escuchados efectivamente. La problemática surge por 3 grandes motivos: 1) el hombre actual surge en dependencia de un cierto momento y clima históricos que lo cualifican como personalista, democrático y condicionado por el progreso técnico; 2) la Iglesia es pensada, más como comunidad de hermanos; hoy se reconoce el primado de la cualidad de cristiano, es decir, de la ontología de gracia inaugurada en el bautismo, con respecto a toda estructura jurídica "secundum sub et supra"; 3) hoy se ve como imprescriptible el uso de nuestra inteligencia, porque la obediencia se dirige a la decisión voluntaria de un hombre que es también inteligencia.

Las páginas de Congar brotan de un profundo amor a la Iglesia, esposa de Cristo, conducida por el Espíritu Santo. El Espíritu y la Esposa, el Paráclito y la Iglesia se unen para formular la súplica fundamental: "Ven Señor Jesús"! También nosotros debemos hacer nuestra esa súplica para que se manifieste a través de nuestro testimonio una Iglesia hecha hogar espiritual para la multitud de hermanos.

Para todos aquellos que quieren una Iglesia viviendo en el "hoy" y preparándose para ser la Iglesia del "mañana", pero que será la Iglesia de "siempre", las palabras de este insigne hombre, pleno de lucidez interior, podrán aportar iluminación en su oscuro peregrinar.

Oswaldo SANTAGADA

Mundo moderno y noción de Dios. Valencia, Fomento de cultura, 1966. 485 p.

Todos los años en París, durante una semana un grupo de intelectuales católicos, se reúnen a estudiar y debatir algún tema de interés común. En 1966 el tema fue: Mundo moderno y noción de Dios.

La lectura de este libro, que es la recopilación de todos los debates, deja la sensación de un real esfuerzo por ubicar la noción de Dios en el mundo actual con una población humana y un mundo cultural y tecnológico de muy definidas características.

Resumiremos cada sesión, con sus intervenciones más destacadas.

Dios en el mundo de hoy: En primer lugar habló Daniel Rops que citando la famosa frase de Nietzsche "Dios ha muerto", realiza una caracterización del ateísmo contemporáneo en sus dos formas: laicismo, como ruptura del hombre con lo sagrado y el cientificismo como deificación de los progresos tecnológicos. "Ford es el Descartes del hombre de la calle".

Pero la conclusión de Rops es que el progreso del ateísmo ha traído el aumento de la preocupación religiosa.

Sentido y valor del ateísmo contemporáneo: Un párrafo notable, introductorio de Jean Lacroix, previene contra la apologética fácil que niega el ateísmo afirmando que todo ateo es un creyente que se ignora. Sartre ha sido buena presa de esa clase de apologética.

Distingue un ateísmo intelectual y aristocrático (apunta a una liberación de la inteligencia, exclusiva de una élite), y un ateísmo, que por obra del marxismo, se ha convertido en democrático y político.

La intervención de M. Lennuier, un científico, trae el siempre apasionante tema de las relaciones entre ciencia y fe. "En el universo de la ciencia no hay lugar para Dios". Pero la elección de una visión científica del universo no es la única viable, se puede aceptar la posibilidad de otra visión, la de la fe. La coexistencia de estas dos visiones en la persona del científico crea una tensión dolorosa a la que no se puede escapar.

Mentalidad técnica e indiferencia religiosa: Es el relato de gente con amplia experiencia pedagógica actuando entre aprendices, técnicos e ingenieros. La constante en ese ambiente es la indiferencia religiosa motivada,

no por el tipo de enseñanza que se imparte, sino más bien por la incapacidad de concebir lo sagrado del medio familiar y social del que provienen.

M. Morren (profesor de física de Lovaina) muestra cómo al enfrentarse la ciencia con el misterio dentro de su mismo radio, está más predispuesta que antes a ver el misterio en otros campos. (Ej.: La física cuántica y la comprobación que un mismo elemento puede ser presentado como partícula u onda).

Psicología profunda y noción de Dios y Dios en la literatura actual: son otros de los temarios.

Albert Beguin resume el último con una paradoja: Sí existe una literatura cristiana: la de los no creyentes (un Sartre, un Camus, un Malraux).

¿Las masas obreras han perdido la noción de Dios? El padre Loew, doce años trabajando como estibador en el puerto de Marsella, vuelca en una alocución tremendamente vivida, su opinión sobre el principal obstáculo que encuentran los obreros en su camino a Dios: la ausencia de libertad, entendiéndolo por libertad, la facultad de poder escapar al condicionamiento exterior.

En la sesión de clausura: *Dios está vivo* expusieron F. Mauriac y el R. P. Jean Danielou. Este último en una incisiva intervención muestra lo erróneo de mantener alejado a Dios de la ciudad terrestre para imaginar una ciudad celeste totalmente perfecta. "Es necesario un mínimo de influencia cristiana en las instituciones si se quiere tener un pueblo cristiano".

Delia Garat de MACKINNON

N. M. WILDIERS, *La Iglesia en el mundo de mañana*. Traducción de Luis Mellado. Salamanca, Sígueme, 1969. 172 p. 18,5 cm. (col. "Estela", nº 76).

Bajo la apariencia de promover una concepción nueva del mundo y de la Iglesia, esta obra es negativa y creadora de nuevos mitos. Ante todo, hay que decir que sus páginas ya están superadas y llegan tarde, en lo que de valioso hubiesen podido contener. En efecto, no hay en ellas una sola mención a la constitución *Gaudium et Spes* ni a las múltiples reformas realizadas en el posconcilio, todo lo cual hace suponer que el libro es, en su original, anterior a 1965, aunque la edición francesa de donde nos viene traducido sea de 1967.

Pero no es ese su único defecto. Son páginas parciales y nunca bien matizadas. Hay una crítica al pasado a través de impresiones e intuiciones, pero sin un conocimiento adecuado de la historia. Y sobre todo, hay aquí una tentación constante de rebajar el cristianismo a una *ética*! Si la visión histórica es muy europea y nórdica, la visión cristiana es casi meramente

humanista. Wildiers acusa a las estructuras y mentalidades verticalistas y paternalistas, pero no es capaz de afrontar al horizontalismo ni al fraternismo de la actualidad.

El libro contiene 3 partes: de la preciencia a la ciencia, del feudalismo a la democracia, de la homogeneidad al pluralismo. Quizás el último es el que responda mejor a la situación contemporánea. En el primero, establece 4 factores del abismo entre la Iglesia y la ciencia: la condenación del heliocentrismo de Galileo, las sospechas sobre el evolucionismo, la imperfección de la teología (para lo cual cita un párrafo carente de todo valor probatorio, del card Cushing, p. 48), y el carácter negativo de la predicación con respecto a la ciencia. Para Wildiers la certeza de poseer la verdad es "dogmatismo" (p. 51). ¡La Iglesia debería dejar esa actitud, para poder comprender a la ciencia que es "relativa" y para la cual "nada hay seguro" (p. 52).

El deseo de captar todo lo valioso del mundo y el hombre para poder construir una síntesis cristiana en Cristo y en Dios, puede llegar como en este caso a falsear las perspectivas, a la fácil generalización, y a las afirmaciones gratuitas, cosas que al autor critica a "la Iglesia" (p. 71).

La traducción ha dejado pasar varios galicismos, y la presentación del aparato de notas es defectuosa (hay incluso errores tipográficos como en notas 23 y 46).

Oswaldo D. SANTAGADA

Guillermo S. SOSA, *El arte del libro en la edad media. Códices, incunables*. Buenos Aires, 1966. vxi 17-370 p. 22 cm.

Después de una introducción en 5 idiomas, el autor acomete la tarea de dar una síntesis histórica de la escritura y presentar el códice o libro manuscrito, la invención del arte tipográfico, el desarrollo de la imprenta en Europa en el s.XV, las características de los incunables, los grabados. Hay también varios apéndices: maestros de la paleografía, selección de libros incunables, cuadro cronológico de lugares de tipografía en el s.XV, varias bibliografías e índices.

Como afirma el mismo autor, se trata de una modesta obra de divulgación de ciertas nociones de paleografía y codicología sin pretensiones científicas. Hubiera sido de esperar una mejor ordenación de los apéndices e índices, y mayor sobriedad en la presentación de viñetas e ilustraciones. En otras ediciones se podría suprimir el primer capítulo en buena parte por innecesario y las referencias a diplomas, que exceden el título de la obra. Se nota la ausencia de nombres famosos en la bibliografía, como mi antiguo profesor Giulio Battelli, y otros.

Oswaldo D. SANTAGADA

Libros Recibidos

ARGENTINA

Agua y Energía Eléctrica, Corrientes 1516, Buenos Aires.

Sosa, Guillermo S., *El arte del libro en la Edad Media*.

Bonum, Maipú 859, Buenos Aires.

Artiles, M. F., Büntig, A. J., Croatto, S. J. y Boasso, F. *El catolicismo popular en la Argentina*.

Benetti, Santos, *Una educación nueva para un hombre nuevo*.

Meléndez, Gerardo, *Antropología pedagógica*.

Plan Nacional de Pastoral, Publicaciones - *Pastoral, planificación e Iglesia argentina*.

Editorial Guadalupe, Mansilla 3865, Buenos Aires.

Günthor, Anselm, O. S. B., *La predicación cristiana*.

Editorial Herder, Callao 565, Buenos Aires.

Nimega. Instituto Superior de Catequética, *Nuevo catecismo para adultos*, versión íntegra del catecismo holandés.

ALEMANIA

Verlag Aschendorff, 44 Münster, Postfach 30.

Corpus Ambrosiano Liturgicum Is das Sacramentarium Triplex.

Echter-Verlag, 87 Würzburg 2, Postfach 1066.

Interpretation der Welt.

Verlag Herder, 78 Freiburg im Br., Hermann-Herder Strasse 4.

Schnitzler, Theodor, *Der Römische Mess-Kanon*.

Schnitzler, Theodor, *Die drei neuen Eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen*.

Max Hueber Verlag, 8 München 13, Amalienstrasse 77-79.

Maginot, Norbert, *Der Actus Humanus Moralis unter dem Einfluss des Heiligen Geistes nach Dionysius Carthusianus*.

Paulinus Verlag, 55 Trier, Postfach 306.

Secretariatus pro non credentibus, *Der Dialog mit den Nichtglaubenden*.

AUSTRIA

Herder & Co., A-1011 Wien, Postfach 248.

Eichinger, Matthias, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*.

Varga, Paul, *Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz*.

Otto Müller Verlag, Salzburg, Ernest-Thun-Strasse 11.

Monden, Louis, S. I., *Sünde, Freiheit und Gewissen*.

BELGICA

Bibliothèque de l'Université, Mgr. Ladeuzeplein, Louvain.

Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum Doctoris in Sacra Theologia vel in iure canonico consequendum conscriptis. T.44:1967.

Desclée de Brouwer, Houtkaai 23, Bruges.

Biblia de Jerusalén

Feuillet A., *Le prologue du quatrième évangile*.

Desclée & Cia., rue Barthélemy Frison, 13 Tournai.

Cognet, L., *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*.

ESPAÑA

Editorial Coculsa, Torregalindo 5, Madrid (16).

Escudero, Gerardo, C. M. F., *Renovación acomodada de la formación para la vida religiosa*.

Facultad Teológica del Norte de España, Burgos.

Martínez Albiach, Alfredo, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*.

Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca.

Bonhoeffer, Dietrich, *El precio de la gracia*.

Duquoc, Christian, *Cristología*.

Gauthier, Paul, *El evangelio de la justicia y los pobres*.

Hortelano, Antonio, *Moral responsable*.

Rodríguez Medina, J., *Eucaristía*.

Rubi, Sebastián, *Primera comunión*.

Wildiers, N. M., *La iglesia en el mundo de mañana*.

FRANCIA

Aubier-Montaigne, 13 Quai de Conti, Paris.

Dewart, Leslie, *L'avenir de la foi*.

Morel, Georges, *Problèmes actuels de religion*.

Beauchesne, 117 rue de Rennes, Paris.

Nicolle, J. et Morisset, M., *Pour comprendre aujourd'hui rites et symboles de l'Eglise*.

Editiones du Cerf, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris.

Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*.

Baules, Robert, *L'évangile puissance de Dieu*.

Bic, Milos, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie, Nahum, Habacuc*.

Lys, Daniel, *Le plus beau chant de la Création*.

Gardeil, H. D., O. P., Saint Thomas d'Aquin. *Somme Théologique. La Théologie. I.q.1.*

La Brosse, Olivier de, (ed.), *Dictionnaire de la Foi chrétienne. Tome I. Les mots*.

Hermas, *Le Pasteur*.

Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*.

Editions P. Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris.

P. Albert du Sacre Coeur, O.C.D. (Albert Seylaz), *Josep "Fils de David" et dernier héritier de la Promesse*.

Hausherr, J., S.I., *La perfection du chrétien.*

Salvator, Porte du Miroir, Mulhouse.

Michl, Johann, *Le problème de Jésus.*

Udefor, 117, boulevard Saint Germain, Paris.

Catalogue collectif des livres de culture religieuse en langue française.

INGLATERRA

Burns & Oates, 25 Ashley Place, London S.W.1

Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology (vol. I-III).

Cambridge University Press, Bentley House, 200 Euston Road, London.

Johson, Marshall D., *The Purpose of the Biblical Genealogies with special reference to the setting of the genealogies of Jesus.*

Lampe, G. W. H., (ed), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2 The West from the Fathers to the Reformation.*

Tennant, F. R., *Philosophical Theology.*

Sanders, E. P., *The Tendencies of the Synoptic Tradition.*

MEXICO

Cidoc, Apto. 479, Cuernavaca.

Auza, N. T., *Historia de los Congresos Católicos Argentinos: 1884-1921.*

Auza, N. T., *Católicos y liberales en la generación del ochenta.*

López Baltasar, (comp.), *Cuernavaca: fuentes para el estudio de una diócesis.*

Galilea, Segundo, (ed.), *Documentos sobre la Pastoral 1965-67.*

SUIZA

Conseil Oecuménique des églises, 150, route de Ferney, Ch 1211, Gèneve (20).

Rapport d'Upsal 1968. Rapport Officiel de la Quatrième Assemblée du Conseil Oecuménique des églises. Upsal, 4-20 Juillet 1968.

Crónica de la Facultad

NOMBRAMIENTOS

De la Santa Sede: En el Consistorio del 28 de abril de 1969, S. S. Pablo VI anunció la institución de la Comisión Teológica Internacional, dentro de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

El Pbro. Lucio Gera, ex Decano y actual profesor de nuestra Facultad fue uno de los miembros designados por el Papa para integrar dicha comisión.

—En el Congreso Litúrgico Internacional (Glenstal, Irlanda, setiembre 1969): fue elegido como miembro del nuevo Comité Central, el Pbro. Osvaldo D. Santagada.

—Instituto de Cultura Religiosa Superior (Buenos Aires): fue nombrado Director de la Escuela de Ciencias Sagradas, el Pbro. Jorge Machetta.

PROFESORES INVITADOS

Pbro. *Ricardo Vaccaro* a la cátedra de Teología Dogmática: curso sobre Eucaristía.

R.P. *Jacinto Luzzi* S.J. a la cátedra de Teología Dogmática: curso sobre Escatología.

R. P. *Benedicto Hancko* S. J. a la cátedra de Derecho Canónico: curso sobre Derecho Sacramentario.

R. P. *Jorge Zorrilla* O.S.B.: cursillo sobre Teología ascética.

Profesores: *Bela Lesko*, *Lambert Schurman*, *Ronald Maitland*, *José Mi-guez Bonino*, *Elefterios Ieromonajos*, *Obispo Sante Barbieri*: curso sobre Ecumenismo. *Joaquín Held*: clases sobre la Justificación en Lutero.

GRADOS ACADEMICOS

A fines de 1968 fueron promovidos al Bachillerato de Teología los siguientes alumnos: Horacio Fuhr, Pablo Gazzarri, Fernando Moreno y Ricardo Román.

Durante el presente curso, la Facultad ha otorgado la Licenciatura en Teología a los siguientes presbíteros: Jorge Goñi y Ricardo Larken, de la Arquidiócesis de Buenos Aires (30-VI-1969); Natalio Jovanovich, de la Diócesis de Avellaneda (30-VI-1969); R. P. Roberto Mastronardi O. F. M. (30-VI-1969).

INTERCAMBIO CULTURAL CON ALEMANIA

Con el patrocinio del profesor Bernhard Welte, que nos visitara en 1967, ha sido aprobado por ADVENIAT un Plan de Intercambio de Becarios argentinos y alemanes dedicados al cultivo de la teología, filosofía y ciencias del hombre, cuya organización está a cargo del Instituto de Filosofía de la Religión de la Universidad de Friburgo/Breisgau y del Consejo de la Facultad de Teología de Buenos Aires.

El Plan tiene por objeto el perfeccionamiento de graduados y jóvenes profesores, y apoyar el diálogo interdisciplinar con la teología, a nivel de personas y de instituciones. Por consiguiente, han sido invitadas en forma oficiosa, a participar del mismo, otras Facultades de la Universidad Católica Argentina, de la Universidad del Salvador y de la Universidad Nacional.

La Comisión encargada del Plan en Buenos Aires está compuesta por: Pbro. Carmelo Giacinta, de la Facultad de Teología de la U.C.A.; Pbro. Héctor O. Mandrioni, de la Facultad de Filosofía de la U.C.A.; Dr. Carlos Alberto Floria, de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad del Salvador; Pbro. Justino O'Farrell, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional; Sr. Domingo Quarracino.

Los primeros beneficiarios son: el Pbro. José Borsa, de la diócesis de Azul, egresado de esta Facultad, y el señor Néstor Jorge Corona, de la Facultad de Filosofía de la U.C.A.

Desde Alemania vendrá a Buenos Aires, la Dra. Benigna Berger, para realizar entre nosotros estudios de Sociología religiosa.